ZNAK

MIESIĘCZNIK

113

KRAKÓW

Rok XV Listopad (11) 1963

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanewicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 19. IX. 1963 Druk ukończono w listopadzie 1963
Format A-5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk 9
Zam. nr 319 14. IX. 1963 Nakład 7.000+350 egz. F-13

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK
ROK XV Nr 113 (11)
Listopad 1963
KRAKÓW

WŁODZIMIERZ OSIŃSKI

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA NOWA NAUKA O CZŁOWIEKU

„Nie ma zagadnienia doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku; i nie ma takiego, które można by rozstrzygnąć pewnie, nim zapoznamy się z tą nauką".

(Dawid Hume — *Traktat o naturze ludzkiej*)

WSTĘP

ŚLEDZĄC rozwój nauki w paru ostatnich dziesiątkach lat, można zauważyć dwie charakterystyczne tendencje. Z jednej strony zaznacza się proces integracji poszczególnych nauk szczegółowych; z drugiej — proces specjalizacji i wyodrębniania się coraz to nowych dyscyplin naukowych. Na pozór wydaje się, jakoby obie tendencje były przeciwstawne względem siebie, a przecież występowanie zarówno jednej jak i drugiej jest faktem niewątpliwym. Integracja nauk nie polega jednak na tworzeniu jednej wszechnauki, obejmującej poszczególne, dotychczas ściśle wzajem odgraniczone, gałęzie wiedzy. Jest to proces przenikania się nauk, wykorzystywania narzędzi badawczych, jakie wytworzyła jedna nauka przez drugą, a nie łączenia indywidualnych dla każdej z nich zakresów badań w jeden. A to w zupełności nie przeszkadza jednoczesnemu specjalizowaniu się nauk i powstawaniu nowych dyscyplin naukowych. Postęp nauki jest nawet uwarunkowany występowaniem obu tendencji jednocześnie, gdyż — zważywszy na ciągłe rozszerzanie się zakresu przedmiotów będących obiektami poznawczej działalności człowieka — nie do pomyślenia jest dzisiaj, by dana nauka szczegółowa mogła

mieć zbyt obszerną dziedzinę badania, a w dodatku pomijała metody i wyniki wypracowane w innych naukach. I dlatego całkiem zrozumiałym i pozytywnym zjawiskiem jest proces powstawania nowych nauk, które zrodziły się z rozparcelowania przedmiotu badań jakiejś jednej gałęzi wiedzy. Współczesna astrofizyka, która wyodrębniła się i usamodzielniła niemal na naszych oczach, jest tak samo pełnoprawną nauką jak fizyka czy astronomia, mimo że tak z jedną jak i z drugą łączą ją silne więzy. Pojawienie się jej było nawet konieczne z chwilą gdy nowy odcinek rzeczywistości stał się dostępny ludzkiemu poznaniu, a dorobek astronomii i fizyki pozwolił na bardziej dogłębne zbadanie go. Jednocześnie astrofizyka przerzuciła pomost między astronomią i fizyką na płaszczyźnie badania ciał niebieskich. Odegrała zatem również rolę integrującą te nauki.

Wspomniane procesy integracji i specjalizacji, tak charakterystyczne w obecnej dobie dla nauk przyrodniczych i technicznych, drążą z niemniejszą siłą i dynamiką nauki humanistyczne, a również zacierają ostro niegdyś zakreślone granice między nimi a naukami wyżej wspomnianych typów. To ostatnie zjawisko łatwo sobie uprzytomnić, wziąwszy pod uwagę cybernetykę czy teorię informacji.

Toteż nic dziwnego, że wśród nauk humanistycznych również i filozofię przenikają, a zarazem rozsadzają owe procesy.

Oddzielanie się od filozofii rozmaitych dyscyplin naukowych jest zjawiskiem dającym się od dawna zaobserwować, właściwie niemal od początku jej istnienia. Filozofia, która niegdyś była wszechnauką, obejmującą całą rzeczywistość jako przedmiot swych dociekań, jest dzisiaj tylko jedną z gałęzi wiedzy, ograniczającą się właściwie do badań epistemologicznych i ontologicznych (metafizycznych). Nawet najbardziej „wierne" swej macierzy nauki, jak aksjologia, etyka, estetyka, psychologia i logika, oderwały się od jej pnia i stanowią odrębne dyscypliny naukowe. Jednak proces parcelacji filozofii nie jest jeszcze zakończony. Dowodem tego niech będziej pojawienie się w ostatnich czterech dziesiątkach lat nowej nauki filozoficznej, zwanej filozoficzną nauką o człowieku albo antropologią filozoficzną. Zamierzeniem niniejszego artykułu jest właśnie pokazanie, na czym polega specyfika i istota nowopowstałej nauki, jaką jest antropologia filozoficzna.

PRZEDMIOT ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Antropologia filozoficzna jest nauką, której przedmiotem — jak sama nazwa wskazuje — jest człowiek. To niezwykle ogólnikowe stwierdzenie jest jednak zarazem najbliższe uchwycenia jej istoty.

Szereg definicji, podawanych przez różnych autorów, można w zasadzie sprowadzić do powyższego określenia. Tym, co wyróżnia antropologię filozoficzną spośród wielu nauk zajmujących się również człowiekiem, jest właśnie to, że jest ona nauką filozoficzną. Oznacza to, iż człowiek nie jest rozważany z jakiegoś jednego punktu widzenia; filozof nie może się interesować w człowieku wyłącznie tym, co jest przedmiotem badania np. anatoma, fizjologa, psychologa czy psychiatry. Wszystkie nauki szczegółowe, ujmujące człowieka pod jakimś aspektem, dają z konieczności jednostronną i fragmentaryczną wiedzę o nim. Żadna z nich nie zajmuje się człowiekiem przy uwzględnieniu całego bogactwa i pełni bytu, w jakiej się pojawia na świecie. Dopiero filozoficzne ujęcie pozwala na całościowe, nieparcjalne, podejście do człowieka. Antropologia filozoficzna, jako dyscyplina filozoficzna, nie tylko jest w stanie dokonać takiego ujęcia, ale nawet wręcz jej „zadaniem jest wskazanie, co jest rzeczywistą jednością człowieka, która w rozmaitych dyscyplinach, z rozmaitych stron jest rozważana”. [1]

Owo podejście do człowieka „z punktu widzenia samego bycia człowiekiem” [2] nie ma nam dać w wyniku sumy wszelkiej wiedzy o nim. Zadaniem i celem antropologii filozoficznej jest uchwycenie w człowieku tego, co stanowi o jego byciu człowiekiem, co jest charakterystyczne dla niego jako człowieka, a zatem — podanie istotnej wiedzy o nim. Jest niewątpliwe, że wiele nauk, traktujących o człowieku, dochodzi na własnym polu badania do istotnych stwierdzeń o nim. Nie ma jednak takiej nauki, która by właśnie miała za zadanie wypracować pełną teorię człowieka i podać ewentualnie wszelkie, a nie niektóre (co czynią nauki szczegółowe), istotne twierdzenia dotyczące go. Poszczególne nauki, zajmujące się człowiekiem, bezsprzecznie wypracowały szereg cząstkowych prawd o istocie ludzkiej, ale zdobycia pełnej prawdy o niej, stworzenia zwartego i wyczerpującego systemu twierdzeń o człowieku — można oczekiwać tylko od antropologii filozoficznej.

Mogła by nasunąć się wątpliwość, czy filozoficzny aspekt badania człowieka nie jest tylko jednym z wielu punktów widzenia, z jakich podchodzą badawczo do niego rozmaite nauki szczegółowe, i czy zatem przedsięwzięcie, które wytycza sobie antropologia filozoficzna, nie jest po prostu swoistego rodzaju mistyfikacją. Otóż filozoficzny aspekt zagadnienia jest z natury swej (jako filozoficzny) najogólniejszy. Rozważanie filozoficzne

---

[1] Alois Dempf, *Theoretische Antropologie*, Bern 1950, Francke Verlag, s. 5.

[2] Hans-Eduard Hengstenberg, *Philosophische Antropologie*, Stuttgart 1957, Kohlhammer, s. V.

stawia dany problem na innej, wyższej płaszczyźnie w stosunku do płaszczyzny badań nauk szczegółowych. Stąd filozoficzny punkt widzenia nie jest jednym z wielu innych, ale swoistym i nieporównywalnym z nimi ze względu na swoją ogólność. Poza tym — o czym będę jeszcze dalej mówić — antropologia filozoficzna nie pomija wyników uzyskanych w naukach szczegółowych badających człowieka z różnych aspektów. Dlatego filozoficzno-antropologiczny punkt widzenia nabiera nie tylko wyjątkowej ogólności, ale uzyskuje także szeroką podbudowę w innych naukach. Dzięki tym dwom istotnym cechom filozoficznego podejścia do człowieka można oczekiwać od antropologii filozoficznej osiągnięcia, a przynajmniej istotnego zbliżenia się do celu, jaki sobie postawiła.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA A FILOZOFIA

Jeśli antropologia jest nauką filozoficzną, to czy po prostu nie stanowi ona jednego z działów filozofii, bo czyż problem człowieka nie jest tylko jednym z zagadnień filozoficznych i to wcale nie centralnym? Jakiż jest w ogóle sens nadawać jej rangę odrębnej nauki? A jeżeli się to robi, jaki jest jej stosunek do filozofii?

Niewątpliwie od samego zarania filozofowania refleksja na temat człowieka znajdowała swoje, niekiedy nawet poczesne, miejsce. Taki stan rzeczy trwał niezmiennie do czasów współczesnych. *Nota bene*, dzisiaj już nie wszystkie kierunki filozoficzne wyraźnie stawiają problemy bezpośrednio związane z istotą ludzką. Co najwyżej są one uwikłane w inną problematykę lub milcząco założone. Tak np. u Bergsona kwestie antropologiczne, niewątpliwie podnoszone, nigdy nie stają w centrum rozważań, a neopozytywiści w ogóle nie uważają za sensowne roztrząsanie tych kwestii na płaszczyźnie filozoficznej. Są to jednak wyjątki, poza którymi w każdym systemie filozoficznym, zarówno historycznie odległym jak współczesnym, zawiera się taka czy inna koncepcja człowieka. Posiada ją zatem platonizm, tomizm, marksizm czy egzystencjalizm. I nie jest to nic dziwnego, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że filozofia jest tworzona przez kogoś i dla kogoś, że jej twórcą i odbiorcą jest człowiek; natomiast niezrozumiałe wydaje się pominięcie lub sztuczne wykluczenie refleksji nad nim. Tak więc stawianie problematyki antropologicznej na płaszczyźnie filozoficznej jest równie stare, jak sama filozofia. I zanim pojawiła się antropologia filozoficzna, nauka o człowieku była bezsprzecznie działem filozofii.

Charakterystycznym rysem tak uprawianej filozoficznej refleksji o człowieku jest wiązanie tez dotyczących go z resztą tez

mających za przedmiot świat, poznanie, Boga, itd. Myśl filozoficzna o człowieku była zawsze ujmowana w obrębie ogólnej koncepcji metafizycznej i epistemologicznej. Co więcej, charakter tez ogólnofilozoficznych wyznaczał ujęcie i charakter tez antropologicznych. Miało to bardzo poważne konsekwencje. Mianowicie człowiek był zawsze pojmowany w zależności od tego, jak się pojmowało w ogóle byt i jego strukturę. Innymi słowy, najogólniejsze twierdzenia filozoficzne wyznaczały z góry ramy, w jakich się miała zmieścić koncepcja człowieka, jej charakter był przesądzony przez założenia ogólnofilozoficzne. Człowiek był niekiedy punktem wyjścia dla zbudowania systemu filozoficznego, ale tylko po to, by odnaleźć najwyższe zasady bytu i po ich znalezieniu dopiero określić, czym on jest, a nie po to, by stworzyć naukę o nim jako człowieku (nie jako elemencie świata). Człowiek, tak specyficzna i zdumiewająca postać bytu, przeważnie nie był traktowany autonomicznie, stanowił po prostu jeden ze składników bytu i ujmowano go w kategoriach wypracowanych w rozważaniach, które dotyczyły bytu jako całości. Oczywiście nie we wszystkich systemach filozoficznych jasno się uwidacznia owa zależność teorii człowieka od ogólnej koncepcji filozoficznej. Ale gdyby spojrzeć na nie właśnie pod tym aspektem, to pokazało by się, jak wielka jest zależność tez antropologicznych od ogólnofilozoficznych.

Są systemy, na przykładzie których można łatwo wskazać na tę zależność, gdyż jest ona wyrażona w nich *explicite*. Należy do nich system stworzony przez Kartezjusza. Jest bardzo znamienne, że rozważania swoje zaczyna on od twierdzenia właśnie o charakterze antropologicznym, lecz, znalazłszy w ten sposób punkt oparcia dla własnej filozofii, dochodzi do twierdzeń o charakterze ogólnofilozoficznym, które później mają obowiązywać również w odniesieniu do człowieka. Stwierdziwszy istnienie dwóch rodzajów bytu, dwóch substancji: *res cogitans* i *res extensa* (myślącej i rozciągłej), wypowiada tę tezę, że człowiek to właśnie istota będąca połączeniem tych substancji. Tak pojęty człowiek traci swą zwartość, przestaje być spójną całością, a stanowi jedynie jakieś dziwne *compositum* heterogenicznych elementów. Trudności, wynikających z przyjęcia takiego dualistycznego stanowiska, sam Kartezjusz nie umiał rozwikłać. Dopiero karkołomne próby okazjonalistów zmierzały do usunięcia tej luki w systemie kartezjańskim, lecz problem wcale nie uległ uproszczeniu a jeszcze większemu skomplikowaniu. Kartezjańska koncepcja człowieka wydatnie zaciążyła na nauce i filozofii europejskiej. Jeszcze dziś można by spotkać poglądy filozoficzne czy psychologiczne, przyj-

mujące tzw. paralelizm psychofizyczny, który jest właśnie bezpośrednią konsekwencją metafizycznej tezy o istnieniu dwóch substancji, z których składa się człowiek.

Jak widać z powyższego przykładu, rozstrzygnięcia problemów związanych z człowiekiem są w sposób istotny uwarunkowane przez ogólną koncepcję filozoficzną.[3] Można by zaryzykować twierdzenie, że dopóki filozoficzna refleksja nad człowiekiem będzie się dokonywać w ramach refleksji ogólnofilozoficznej, dopóty nie zostaną osiągnięte cele, jakie stawia sobie antropologia filozoficzna.

Czy to wszystko ma oznaczać, iż winna ona zerwać z filozofią? Bynajmniej. Jest przecież nauką filozoficzną. Chodzi jedynie o to, by w swych dociekaniach nie przyjmowała wszelkich założeń ogólnofilozoficznych, które jakoś zarazem przesądzają pewne sprawy dotyczące człowieka, by choćby tymczasowo zawiesiła ich ważność właśnie w stosunku do niego i każde z nich poddawała specjalnej weryfikacji w odniesieniu do klasy przedmiotów konstytuowanej przez ludzi. Dlatego, mając na uwadze te postulaty nie chciałbym mówić o antropologii filozoficznej jako o dziale filozofii (gdyż ścisła łączność z nią może przesądzić z góry charakter antropologii), lecz jako o odrębnej nauce filozoficznej, stosującej podejście, metody, terminologię i sposób rozważania *sensu stricto* filozoficzne.

Budowanie antropologii filozoficznej przy tak pojmowanym jej związku z filozofią nie jest rzeczą łatwą. Dlatego spotyka się ciągle prace, których autorzy nadal filozofują na temat człowieka w ścisłym związku z ogólną koncepcją filozoficzną. Oto stanowisko von Brandensteina: „Ponieważ człowiek jest mikrokosmosem, to nauką, która chce odkryć zasadnicze rysy jego całości, może być tylko antropologia filozoficzna w rodzaju »mikrometafizyki«[4]. Wystarczyło zgóry przesądzić, że człowiek jest „mikrokosmosem", bez analizy i uzasadnienia tej właściwie wszystko rozstrzygającej tezy metafizycznej, aby *per analogiam* do „makrometafizyki" nadać antropologii filozoficznej charakter „mikrometafizyki" i rozważać człowieka pod aspektem twierdzeń uzyskanych przez pierwszą (ograniczając wyłącznie ich „makroogólność" do „mikroogólności"), czego autor nie omieszkał uczynić. Inny autor, Paul Haberlin, przystępuje do rozważań nad

---

[3] Należy sobie także zdać sprawę z tego, że niejednokrotnie ogólna koncepcja filozoficzna wypływa z założeń i twierdzeń pozafilozoficznych, a więc religijnych, społecznych, związanych z wynikami danej nauki szczegółowej, itd., co z kolei ujemnie odbija się na postaci danej koncepcji człowieka.

[4] Freiherr Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Antropologie*, Köln 1947, Benziger & Co. s. 11.

człowiekiem z gotową podbudową ogólnoontologiczną, w ramach której — jak się pokazuje — jego koncepcja człowieka doskonale się mieści [5].

Próby tego rodzaju wskazują, jak żywe są jeszcze dążności do tworzenia uniwersalnych koncepcji bytu, które miałyby wyjaśniać nam nie tylko jego istotę jako całości, lecz także istotę jego elementów poprzez interpretację konkretyzującą najogólniejsze zasady. Tymczasem wydaje mi się, że właśnie w wypadku człowieka postępowanie takie jest nieuprawnione i zbyt pochopnie rozstrzygające pewne kwestie. Należy wobec tego zadać sobie trud przeprowadzenia specjalnych rozważań w odniesieniu do człowieka, weryfikujących twierdzenia ogólnofilozoficzne.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA A NAUKI SZCZEGÓŁOWE

Wyraźne uświadomienie sobie specyfiki i odrębności antropologii filozoficznej wymaga również rozważania jej stosunku do wszystkich nauk szczegółowych zajmujących się człowiekiem.

Z tego, co poprzednio powiedziałem, wynika, że antropologia filozoficzna nie jest jedną z nauk zainteresowanych człowiekiem, która — jak każda z nich — ujmuje go pod pewnym wyróżnionym aspektem (w tym wypadku filozoficznym). Przeciwnie, interesuje się ona człowiekiem widzianym w całym jego bogactwie i pełni bytu. Czy zatem może wystarczałoby zebrać wyniki tych dyscyplin naukowych, by uzyskać pełny obraz człowieka, a zadanie filozofa-antropologa polegałoby właśnie na dokonaniu takiej syntezy? Z takim pojmowaniem antropologii filozoficznej można się spotkać w dzisiejszej literaturze. Jürgen Habermas zaczyna swoje rozważania od stwierdzenia, że „antropologia filozoficzna opracowuje rezultaty wszystkich nauk — jak psychologia, socjologia, archeologia, językoznawstwo itd. — które jakoś mają do czynienia z człowiekiem i z jego dziełem, ale ona sama nie jest nauką szczegółową w tym sensie”. [6] Pomijając już przesądzenie tego, czy antropologia filozoficzna jest oddzielną nauką, czy nie (*nota bene* autor tradycyjnie ujmuje ją jako dział filozofii), widać jasno z przytoczonej wypowiedzi, że ma ona być jedynie nauką syntetyzującą wyniki innych nauk szczegółowych. Takie stanowisko nasuwa poważne wątpliwości co do jego słuszności. [7]

---

5 Paul Haberlin, *Antropologie philosophique*, Paris 1943, Presses Universitaires de France (*traduit du texte allemand inédit par Pierre Thévenaz*).

6 *Philosophie, Das Fischer Lexikon*, Frankfurt am Main 1958, s. 18.

7 Na jałowość takiego pojmowania antropologii filozoficznej zwraca uwagę Bogdan Suchodolski: „Usiłowania integracyjne, podejmowane zazwyczaj z punktu widzenia określonej dyscypliny specjalnej, mają charakter jednostronny, prowadzą zwykle do takiej koncepcji człowieka, w której uwzględnia się

Po pierwsze, żadna z nauk szczegółowych, o które chodzi, nie zajmuje się szeregiem kwestii antropologicznych[8], a wręcz zakłada w sposób nieuprawniony jakieś ich rozwiązanie. Wszystkie nauki szczegółowe razem wzięte nie tylko nie wyczerpują problematyki związanej z człowiekiem, lecz nawet nie uwzględniają istotnej jego części. Istnieje cała dziedzina badań, pomijana ze zrozumiałych względów przez nauki szczegółowe, którą dopiero może i powinna zająć się antropologia filozoficzna.

Po drugie, żadna nauka szczegółowa nie bada człowieka jako człowieka, to znaczy ujmując go całościowo. Dlatego parcjalne wyniki każdej z tych nauk są pewną deformacją przy zastosowaniu ich do tak pojętego człowieka; one są ważne tylko w danym wycinku badanego przedmiotu. Tymczasem człowiek stanowi tak zwartą jedność psychofizyczną, iż nie można uzyskać prawdziwej wiedzy o nim, sumując po prostu rezultaty badań dokonanych z czysto abstrakcyjnie wyróżnionych punktów widzenia. Poszczególne, „cząstkowe prawdy" o człowieku mogą ulegać znacznej modyfikacji, gdy będą się odnosić do niego jako całości i gdy wejdą w rozliczne relacje z twierdzeniami, uzyskanymi z innych aspektów.

Po trzecie, suma wyników nauk szczegółowych badających człowieka, stanowiłaby bardzo luźną i niekoherentną całość. Przede wszystkim dlatego, że każda nauka posługuje się swoistą terminologią, metodami badawczymi oraz posiada sobie właściwe założenia. Poza tym różne są przedmioty tych nauk nie tylko co do ich charakteru ale, co ważniejsze, rozmieszczone są one na różnych poziomach (oczywiście dotyczy to tylko pewnych grup nauk np. nauk biologiczno-medycznych czy psychologiczno-społecznych). Z tych względów uzyskane rezultaty różnorodnych badań nie mogłyby stanowić jednolitej całości, lecz dostarczyłyby fragmentarycznego poznania, położonego nie na jednej płaszczyźnie, a na różnych poziomach obiektywacji, a więc dotyczyłyby raz człowieka jako istoty społecznej, innym razem jako pewnego gatunku biologicznego, a jeszcze innym jako zespołu cząsteczek o charakteryzacji fizyko-chemicznej.

A więc antropologia filozoficzna ma traktować o człowieku w oderwaniu od nauk szczegółowych, które się nim zajmują?

---

wprawdzie wyniki badań różnych nauk, ale interpretuje się je z punktu widzenia własnej specjalności. ... Zadaniem filozofii człowieka nie byłoby więc proste podsumowanie wyników badań szczegółowych — podsumowanie często jałowe i zawodne — ale byłoby tym zadaniem stwarzanie w ścisłej łączności z badaniami specjalnymi, podstawowej koncepcji człowieka." (*Filozofia człowieka i problemy jej historii*, „Kultura i Społeczeństwo", tom VII, Nr 1, s. 8).

[8] O zagadnieniach antropologicznych będę mówić w dalszej części artykułu.

Oczywiście nie. Bowiem tak pojęta nabrałaby charakteru jakiejś spekulacji filozoficznej na temat człowieka. Nie można ani pomijać wyników nauk szczegółowych, ani stanowić wyłącznie ich syntezy, gdyż w pierwszym wypadku staje się pewną częścią filozofii, w drugim — różnym co do swej istotności i zakresu zlepkiem twierdzeń wypracowanych przez nauki szczegółowe; raz ciążą na niej założenia ogólnofilozoficzne, raz — założenia poszczególnych nauk.

Charakter związku antropologii filozoficznej z naukami szczegółowymi zależy od rodzaju problemu, jakim się ona zajmuje.

Istnieje grupa problemów antropologicznych, związanych z miejscem człowieka w świecie, przy opracowaniu której uwzględnienie wyników nauk szczegółowych jest nawet niezbędne. Bogaty materiał faktyczny, dostarczany przez nauki biologiczne i społeczne jest podstawą dla filozofa-antropologa przy ustalaniu twierdzeń filozoficznych dotyczących tej kwestii. Ale tylko materiał faktyczny winien być uwzględniony w badaniach antropologicznych. Zastrzeżenie to jest bardzo ważne, gdy się weźmie pod uwagę fakt, iż nauki — tak biologiczne jak i społeczne — zwykle nie poprzestają na gromadzeniu materiału faktycznego i ustalaniu rozlicznych związków i zależności, nie przekraczających swą ogólnością zaobserwowanych faktów. Ponadto zostają wyprowadzane wnioski które, przekraczając ramy danej nauki, dotyczą znacznie szerszego przedmiotu, niż ten, który ona rzeczywiście bada. Tego typu uogólnienia, mające charakter już nie wewnątrznaukowy dla danej dyscypliny, ale swą ogólnością wychodzące poza nią, należą zazwyczaj do kompetencji filozofa, a w interesującym nas przypadku — filozofa-antropologa.

Istnieją wreszcie takie problemy antropologiczne, dla których filozof nie zawsze znajduje materiał w naukach szczegółowych. Chodzi tu przede wszystkim o kwestie związane z istotą człowieka. Niektóre z tych kwestii są właśnie tego typu, że dane nauk szczegółowych są niewystarczające, aby można było dokonać uogólnień o charakterze filozoficznym. Nie znaczy to, żeby takie dane faktycznie nie istniały; są przecież wyniki badań psychologicznych, socjologicznych, religioznawczych oraz cały dorobek myśli ludzkiej, który znalazł swój wyraz w twórczości artystycznej, a szczególnie literackiej. Materiał ten jest jednak albo zbyt skąpym materiałem faktycznym, aby można było na jego podstawie uchwycić najogólniejsze cechy i zależności dotyczące człowieka, albo zawiera związki, których sformułowanie opiera się na, niejednokrotnie milcząco, przyjętych założeniach właśnie filozoficznych. W tych wypadkach istniejący materiał może być, co

najwyżej, pobudką do filozoficznych dociekań, może je ukierunkowywać, ale nie może stanowić podstawy, tak rozumianej jak w poprzednim wypadku. Niemniej rola współczynnika przy wyznaczaniu kierunku badań filozoficzno-antropologicznych jest niebłaha i dlatego tu także daje się zaobserwować swoisty związek antropologii filozoficznej z naukami szczegółowymi.

Związek ten powinien nie tylko istnieć w punkcie wyjścia do budowania antropologii filozoficznej, ale również w punkcie dojścia. Mianowicie, uzyskane twierdzenia filozoficzne o człowieku muszą być konfrontowane z wynikami nauk szczegółowych i rozpatrywane pod tym aspektem, czy swoją ogólnością i treścią obejmują twierdzenia poszczególnych dyscyplin naukowych wiążących się z danym problemem. Przy czym twierdzenia nauk szczegółowych nie mają stanowić przesłanek dowodowych, logicznie uprawomocniających twierdzenie filozoficzno-antropologiczne (taki postulat wynika z rozmaitych stopni ogólności twierdzeń obu rodzajów oraz z różnicy między aspektem cząstkowym i ogólnym). Mogą jedynie informować filozofa-antropologa o tym, czy i w jakim zakresie jego wyniki poznawcze są egzemplifikowane przez wyniki nauk szczegółowych.

Zatem rola nauk szczegółowych jest doniosła i nie sposób filozofowi-antropologowi pomijać ich rezultaty. Niekiedy polega ona jedynie na współwyznaczaniu kierunku badań antropologicznych, bądź na umożliwianiu konfrontacji wyników, niekiedy — nawet na dostarczaniu materiału faktycznego służącego jako podstawa dla twierdzeń antropologicznych.

Taki charakter związku nauk szczegółowych z antropologią filozoficzną chroni ją zarówno przed staniem się wyłącznie ich syntezą jak i przed staniem się oderwaną spekulacją filozoficzną. W związku z tym wyłania się jednak poważna trudność natury technicznej. Filozof-antropolog powinien przynajmniej orientować się w dorobku nauk szczegółowych i twórczości artystycznej. Jest to warunek niełatwy do spełnienia szczególnie w dobie obecnej, przy dzisiejszym stanie rozwoju nauk i jakże nagromadzonym przez wieki dorobku kulturalnym.

PROBLEMATYKA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Wachlarz zagadnień jakimi ma się zajmować antropologia filozoficzna, wiąże się ze sprawą jej zakresu. W kwestii tej nie ma zgodności pomiędzy różnymi autorami, istnieją natomiast duże rozbieżności. Niektórzy — jak np. Bernard Groethuysen, który sądzi, iż „poznaj samego siebie jest tematem całej antropologii

filozoficznej" [9] — rozszerzają niepomiernie zakres zagadnień antropologicznych. Tak pojęta antropologia filozoficzna obejmowałaby nie tylko zagadnienia systematyczno-teoretyczne, ale również historyczno-opisowe i normatywne. Suchodolski w ogóle widzi antropologię jako dyscyplinę historyczną. Powiada on, że „filozofia człowieka jest, w gruncie rzeczy, historią filozofii człowieka..." [10] Stanowisko to nie wydaje się słuszne, gdyż, jak sądzę, nie da się zastąpić właściwych rozważań systematycznych badaniami historycznymi rozwiązań problematów danej nauki. Nie neguję natomiast, że, po wypracowaniu systematycznej teorii filozoficznej człowieka, można, a nawet należy, przystąpić do odczytania „historii filozofii człowieka", dysponując już odpowiednią terminologią i opracowaniem problemów.

Częściej spotyka się pogląd, że do rozważań antropologicznych należy również włączyć kwestie normatywne związane z tym, co się nazywa sensem życia i celem człowieka. Bezsprzecznie waga tych problemów dla człowieka jako jednostki i dla społeczeństwa jest wielka i należy je, choćby z tego względu, poddać analizie właśnie naukowej. Jednak kwestie te, jako normatywne, mają charakter raczej etyczny i mieszczą się w ramach etyki oraz felicytologii (w rozumieniu Kotarbińskiego). Marek Fritzhand, polemizując z Schaffem, proponuje rozróżnienie pomiędzy filozofią człowieka a antropologią filozoficzną, przy czym stwierdza, że „pozaetyczna problematyka filozofii człowieka pokrywa się z problematyką antropologii filozoficznej". [11]

W ten sposób zakres antropologii filozoficznej ulega ograniczeniu i można teraz przejść do próby dania odpowiedzi na pytanie, co mieści się w owej „pozaetycznej problematyce filozofii człowieka". [12] Inaczej mówiąc, jakimi zagadnieniami zajmuje się antropologia filozoficzna.

Idąc za intencją Maxa Schelera [13], wyróżniam dwie zasadnicze

[9] Bernard Groethuysen, *Philosophische Antropologie, Handbuch der Philosophie*, Abteilung III, München und Berlin 1931, Oldenbourg s. 3.

[10] Bogdan Suchodolski, tamże, s. 3.

[11] Marek Fritzhand, *Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna*, „Przegląd Kulturalny", Nr 17 (556).

[12] Marek Fritzhand taką daje odpowiedź na to pytanie: „Stale osią koncentracji jest tu problem istoty człowieka, pytanie, czym właściwie jest człowiek? I wciąż powtarzają się związane z tym tematem kwestie, jak: skąd wziął się człowiek, na czym polega jego swoistość, jakie jest jego miejsce w świecie, co jest jego prawdziwą ojczyzną, jaka jest struktura jego indywidualnego bytu, do czego jest zdolny jako ludzkość i jako jednostka, ku czemu zmierza, jaka będzie jego przyszłość?" (Marek Fritzhand, tamże). Stanowisko to jest w zasadzie zgodne z moim ujęciem tego zagadnienia.

[13] por. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, Otto Reichl Verlag.

grupy zagadnień antropologicznych: 1) grupę problemów związanych ze **s t r u k t u r ą c z ł o w i e k a**, 2) grupę problemów zajmujących się wyjaśnieniem **m i e j s c a c z ł o w i e k a w ś w i e c i e**. Rozważanie tych dwóch problematów stoi przed każdym filozofem-antropologiem, gdyż — jak pisze von Brandenstein — „celem filozoficznej antropologii jest wszechstronne wyjaśnienie istoty człowieka i jego miejsca we wszechświecie".[14] Oba te kręgi zagadnień są ze sobą ściśle związane. Wyjaśniając charakter stanowiska człowieka w świecie, zbliżamy się do poznania jego istoty; wyjaśniając jego istotę, pojmujemy lepiej jego miejsce w świecie. Jeżeli więc oddziela się te problematy od siebie, to ze względów raczej teoretycznych, chociaż i pewnych czysto przedmiotowych.

Zacznę od omawiania problemów związanych z miejscem człowieka w świecie.

1. Pierwszą kwestią, jaką trzeba tutaj postawić, jest zagadnienie następujące: Jak doszło w ogóle do tego, że człowiek zajął jakieś miejsce w świecie, że się na nim pojawił jako pewien szczególny przedmiot? Jest to problem filogenezy człowieka. Odpowiedź na to pytanie jest uzależniona od wyników badań nauk szczegółowych, zajmujących się antropogenezą, i tylko w oparciu o nie można sensownie stawiać ten problem. Należy jednak pamiętać, że — jak wspomniałem poprzednio — nauki te dostarczają jedynie materiału faktycznego, natomiast wysnucie z niego wniosków, oświetlających filozoficzny sens antropogenezy, należy już do antropologii filozoficznej. Jej to zadaniem jest wskazanie na istotne momenty procesu stawania się człowiekiem, który to proces doprowadził w wyniku do zajęcia w świecie takiego stanowiska, jakie w nim dziś zajmuje. Jej również zadaniem jest wskazanie, czy i o ile fakty dostarczane przez odnośne nauki szczegółowe dają należyte wyjaśnienie obecnego etapu rozwoju człowieka.

Rozwiązanie zagadnienia filogenezy człowieka może rzucić wiele światła na charakter dzisiejszego miejsca człowieka w świecie oraz uwydatnić pewne aspekty jego istoty pojętej gatunkowo. Piękne prace niedawno zmarłego o. Pierre Teilhard de Chardin są przykładem tego typu rozważań.

2. Dalszą kwestią jest sprawa aktualnego miejsca człowieka w świecie. Ma ona charakter wieloaspektowy i wielopłaszczyznowy, toteż dojście do pełnego jej rozwiązania jest niełatwe. Cała trudność leży w tym, że świat, w jakim człowiek żyje, to twór bardzo bogaty i zróżnicowany. Dlatego trzeba sobie od razu zdać sprawę z tego, o jaką relację tutaj chodzi, to znaczy,

---

[14] Freiherr Béla von B r a n d e n s t e i n, tamże, s. 11.

jaki krąg świata, będący drugim członem relacji: człowiek—świat, nas interesuje. A pominąć któregoś z kręgów świata nie sposób. Najszerszy krąg — to po prostu cały Wszechświat i w tym zakresie, pytając o charakter wspomnianej relacji, pytamy o charakter przestrzenno-czasowego umiejscowienia w nim człowieka. Właśnie ten typ związku człowieka ze światem tak bardzo interesował Pascala, który scharakteryzował go w kategoriach nieskończonej wielkości i nieskończonej małości, między którymi, jakoby w obliczu dwóch nicości „zawisnął" człowiek (co oczywiście miało poważne konsekwencje dla ogólnej jego koncepcji u tego autora).

Ale nie tylko w świecie pojętym tak szeroko usiłuje człowiek znaleźć i określić swoje miejsce. Świat człowieka to także świat społeczny, a więc naród, do którego należy, klasa z którą się solidaryzuje, rodzina oraz te wszystkie, szersze czy węższe grupy społeczne, w których uczestniczy. Charakter związków z nimi rzutuje w istotny sposób na postać jego miejsca w świecie, swoiście je zabarwiając. Badaniem tych więzów społecznych zajmuje się przede wszystkim socjologia, która dostarcza materiału mogącego dopomóc do ogólnego stwierdzenia istotnych, z punktu widzenia człowieka, momentów charakteryzujących jego związek z tak zakreślonym światem.

Wreszcie świat człowieka to również wszystkie wytwory specyficznie ludzkie, to cały świat kulturowy, który jest jego wyłącznym dorobkiem i własnością. Twory kultury ludzkiej noszą na sobie jak żadne inne przedmioty świata, piętno człowieka, są wyrazem jego niejednokrotnie ukrytych, dążeń i pragnień, zawodów i nadziei. I dlatego ważne jest zdanie sobie sprawy, jaki jest stosunek człowieka do tego, co sam, pragnąc wyrazić siebie, wytworzył, i jak pojmuje on swoje miejsce w tym właśnie świecie.

3. W końcu w tej grupie zagadnień mieści się kwestia śmierci i szereg pytań z nią związanych, które przecież tak istotną rolę odgrywają w życiu ludzkim.

Problem śmierci może być stawiany zarówno w związku z kwestią miejsca człowieka w świecie, jak i w odniesieniu do pytania o strukturę człowieka. Wolno go postawić w tej grupie zagadnień, ponieważ śmierć może być pojęta nie tylko jako istotna cecha strukturalna człowieka, ale także jako moment charakterystyczny dla jego miejsca w świecie. Z takiej, a nie innej struktury świata, wynika to, że człowiek jest śmiertelny. Gdyby świat był odmienny od tego, w którym żyjemy, to śmierci mogłoby nie być, albo zmieniłby się jej charakter. Taka możliwość da się pomyśleć, przynajmniej teoretycznie. Człowiek, wiedząc, że w tym oto świe-

cie musi umrzeć, patrzy przez pryzmat śmierci na swoje nieuchronnie ograniczone czasowo miejsce w świecie i kształtuje w zależności od tego postać własnego życia oraz stosunek do świata. Być może, iż jest to konsekwencja bycia śmiertelnym, a więc posiadania przez człowieka takiej cechy istotnej, ale, czując podskórnie nieuchronność śmierci, kształtujemy swoiście naszą działalność w świecie. I dlatego — pomijając na razie, do której grupy zagadnień problem ten należy zaliczyć — uwzględnienie kwestii śmierci może wzbogacić o pewne istotne rysy wiedzę o miejscu człowieka w świecie.

Druga grupa zagadnień wiąże się z pytaniem o strukturę człowieka. I znowu, jak poprzednio, można tu wyróżnić szereg rozmaitych problemów.

1. Przede wszystkim, od tego typu rozważań należy żądać wyjaśnienia wielu terminów mających taki czy inny związek ze strukturą człowieka. Różne nauki posługują się nimi, po prostu je z a k ł a d a j ą c bez poddania ich należytej analizie. Efekt jest taki, że np. w psychologii istnieje kilkadziesiąt określeń terminu „osobowość", co wprowadza niesłychany bałagan i hamuje rozwój tej nauki. Tylko filozof-antropolog (a nie psycholog, psychiatra czy socjolog), który ujmuje człowieka całościowo, może próbować wyjaśnić, co oznaczają takie terminy, jak: ja, osobowość, osoba, świadomość, podświadomość, charakter itd., gdyż wskazują one na pewne aspekty struktury człowieka, których interpretacja psychologiczna — jako z konieczności jednostronna, a przez to zawężona — nie wystarcza.

2. Problem struktury człowieka. Chodzi mianowicie o podanie strukturalnego schematu budowy człowieka jako określonego typu przedmiotu. Oczywiście nauki szczegółowe dostarczają wielu schematów tego rodzaju, ale każda, zainteresowana własnym wycinkiem badań podaje swój, nie obejmujący pozostałych punktów widzenia na problem budowy człowieka. Dopiero znalezienie najogólniejszego schematu, w obrębie którego mieściłyby się wszystkie schematy cząstkowe, czyniłoby zadość filozoficznym wymaganiom zagadnienia struktury człowieka.

3. Zagadnienie tzw. istoty czy natury człowieka. Jest to kwestia złożona, obejmująca kilka odrębnych zagadnień.

a) Niejednokrotnie pytamy o to, czy można daną istotę żywą z gatunku *homo sapiens* już nazwać człowiekiem. Problem posiada więc charakter ontogenetyczny. Aby określić, czy niemowlę bądź człowieka dorosłego dotkniętego psychicznym niedorozwojem wolno nazwać właśnie człowiekiem (oczywiście nie z biologicznego punktu widzenia), należy ustalić, jaka właściwość czy cecha stanowi już o byciu człowiekiem, a jaki zespół cech nie wystarczy

do tego. Należy zatem rozstrzygnąć, jaki podzbiór cech istotnych człowieka pozwala nazwać danego osobnika człowiekiem, oraz czy taki podzbiór w ogóle istnieje.

b) Zagadnienie gatunkowej istoty człowieka. Problem ten dotyczy tego, czy istnieje jakaś istota człowieka jako człowieka, to znaczy czy można podać taki zbiór cech istotnych człowieka, który przysługiwałby mu jako przedstawicielowi gatunku ludzkiego niezależnie od zmieniających się warunków historyczno-społecznych, regionu geograficznego oraz kręgu kulturowego.

Kwestia jest bardzo sporna. Niektórzy wprost wykluczają możliwość istnienia takiej stałej, niezmiennej istoty człowieka. Takie jest stanowisko egzystencjalisty, który, wychodząc z tezy o pierwotności egzystencji w stosunku do esencji, tym samym neguje istnienie tak pojętej istoty człowieka. Marksiści nie idą tak daleko. Mianowicie twierdzą, iż wprawdzie nie ma absolutnie niezmiennej, zawsze każdemu przysługującej istoty gatunkowej, ale można z sensem o niej mówić w odniesieniu do konkretnej epoki historycznej, której specyficzne warunki gospodarczo-społeczne odpowiednio kształtują istotę żyjącego w niej człowieka. Istnieją wreszcie stanowiska absolutystyczne, nie uznające relatywizacji istoty człowieka do jego uwarunkowania czasowo-przestrzennego (np. stanowisko tomistyczne).

c) Pytając o istotę człowieka, możemy mieć na myśli nie tylko istotę gatunkową, lecz również indywidualną. Może nas mianowicie interesować, jakie istotne momenty decydują o tym, że ten oto konkretny człowiek jest właśnie tym, a nie innym człowiekiem. Inaczej mówiąc, możemy pytać, co w sposób istotny określa danego człowieka jako indywiduum jednostkowe i w swej indywidualności niepowtarzalne. Indywidualna istota jakiegoś człowieka jest albo szczególną konkretyzacją jego istoty gatunkowej, albo czymś zasadniczo od niej różnym i należałoby rozważyć, jak rzeczywiście ta sprawa się przedstawia.

d) dysponując wynikami uzyskanymi w trakcie badań nad istotą gatunkową i indywidualną człowieka można by zbudować pewną typologię ludzi. Bowiem jest wysoce prawdopodobne, że poszczególne konkretyzacje istoty gatunkowej (bądź poszczególne istoty indywidualne) dadzą się zgrupować w pewne typy, których możliwie pełna lista stałaby się podstawą do stworzenia swoistej charakterologii filozoficznej.

Tak zatem w najgrubszym zarysie przedstawia się przegląd problematyki antropologii filozoficznej. Podane zostały zagadnienia najważniejsze, które oczywiście z kolei ewokują wiele kwestii bardziej szczegółowych. Jednak ze względu na szkicowy charakter niniejszego artykułu nie sposób poddać ich bliższej analizie.

RYS HISTORYCZNY

O ile potraktuje się odrębnie cały dorobek filozoficznych i pozafilozoficznych rozważań o człowieku, to można stwierdzić, że antropologia filozoficzna jest nauką bardzo młodą, a okres jej powstania przypada właściwie na początek XX w. Jeśli w ten sposób zostały ustalone ramy czasowe powstania antropologii filozoficznej, to nie ma znaczyć, iż pomija się wszystko, co wcześniej powiedziano o człowieku. Po prostu oddziela się okres, w którym filozoficzna refleksja nad człowiekiem była prowadzona w ramach ogólnych rozważań nad światem, od okresu, w którym świadomie i celowo wyłączono z ogólnej problematyki kwestie antropologiczne i uczyniono je przedmiotem oddzielnej nauki, a więc — jak powiedziałby Kotarbiński — zajęto się nimi z „samowiedzą metodologiczną". Taki podział dziejów refleksji człowieka nad sobą samym na dwa etapy nie jest za tym równoznaczny z odmówieniem wszelkiej wartości wynikom uzyskanym w pierwszym z nich, gdyż mimo obciążających je założeń są one częstokroć interesujące i trafne. Poza tym należy pamiętać, że i dzisiaj nie wszystkie rozważania filozoficzne o człowieku są objęte przez antropologię filozoficzną, że filozofuje się o nim w ramach ogólnych koncepcji (jak np. w egzystencjalizmie czy neotomizmie), a mimo to nie może filozof-antropolog całkowicie pominąć i przekreślić uzyskanych tam rezultatów.

Pierwszym, który użył terminu „antropologia" w znaczeniu filozoficznym, był bodaj Immanuel Kant, który ją określa jako „naukę o znajomości człowieka ułożoną systematycznie". [15]

Jednak właściwym twórcą tej nowej nauki filozoficznej, świadomym jej specyfiki i zadań, był Max Scheler. Ten niezwykle wszechstronny i twórczy filozof uczynił z niej centralny punkt swoich zainteresowań naukowych. Niestety, przygotowując z rozmaitych dziedzin materiał pomocny do skonstruowania jednolitego systemu antropologii filozoficznej, nie zdążył dokończyć dzieła, które przedsięwziął, i pozostawił jedynie szkicowy zarys swej koncepcji oraz szereg rozpraw poświęconych szczegółowym problemom antropologicznym. Pozostawił, między innymi, obszerne studium dotyczące zagadnienia osoby ludzkiej oraz metafizyczną teorię miejsca człowieka w świecie, opracowaną w swej ostatniej książce pt. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

Przyznając człowiekowi pewne specjalne stanowisko (*Sonderstellung*) wśród przedmiotów świata, widzi w nim i tylko w nim istnienie specyficznego pierwiastka (określonego terminem *Geist*),

---

15 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kant's gesammelte Schriften*, Band VII, Berlin 1904, s. 119.

którego centrum stanowi osoba (*Person*), i który właśnie czyni człowieka człowiekiem. Dzięki posiadaniu takiego pierwiastka człowiek jest przede wszystkim wolny wobec swego środowiska (*umweltfrei*), a w konsekwencji „otwarty w stosunku do świata" (*weltoffen*). „Człowiek jest takim X, który się może zachowywać w nieograniczonej mierze w sposób otwarty wobec świata". [16] Dzięki temu człowiek może powiedzieć „nie", jest bytem, który Scheler określa jako *Neinsagenkönner*. Obok otwartości w stosunku do świata (*Weltoffenheit*) człowieka istotnie charakteryzuje samoświadomość (*Selbstbewusstsein*) oraz zdolność do uprzedmiotowania (*Gegenstandfähigkeit*) własnych przeżyć psychicznych i stanów fizjologicznych. Te trzy momenty decydują o specyficznym i szczególnie wyróżnionym stanowisku człowieka w świecie.

Myśli Schelera kontynuują Helmuth Plessner i Arnold Gehlen, którzy starają się budować antropologię filozoficzną bez metafizycznych założeń, jakie uczynił Scheler. Pierwszy z nich sądzi, że kluczowe zagadnienie antropologii ma charakter strukturalny i dotyczy formy stosunku, jaki zachodzi między ciałem i środowiskiem. Stanowisko człowieka jest wedle określenia Plessnera „ekscentryczne" i ta jego „ekscentryczność" istotnie określa sposób uorganizowania wszelkich warstw, jakie można w nim wyróżnić. Badania Gehlena są w dużym stopniu podbudowane przez wyniki nauk biologicznych. Na ich podstawie stwierdza on, że człowiek jest istotą pełną braków, (*Mängelwesen*), które musi kompensować swoją działalnością. Nawet owa *Weltoffenheit*, o której mówił Scheler, jest dowodem nieprzystosowania i niewyspecjalizowania, więcej, jest ona zasadniczym obciążeniem (*grundsätzliche Belastung*) człowieka. Będąc „otwartym wobec świata", człowiek musi, podobnie jak zwierzę, posiadać jednak jakieś własne środowisko (*Umwelt*). To też cała jego działalność, kompensująca braki organiczne, kieruje się właśnie na znalezienie i dalsze rozwijanie takiego środowiska, którym jest specyficznie ludzki świat kultury.

Punktem wyjścia obu tych wybitnych przedstawicieli współczesnej myśli antropologicznej była niewątpliwie schelerowska koncepcja człowieka. Jednakże u każdego z nich zmienia się sens zasadniczych twierdzeń Maxa Schelera. Przede wszystkim widać wyraźnie krytyczny stosunek do metafizycznych założeń antropologii filozoficznej oraz tendencję w kierunku oparcia jej na wynikach nauk szczegółowych. Jest to charakterystyczny rys obecnej antropologii filozoficznej.

Rozważania Gehlena wskazały na związek, jaki istnieje między człowiekiem i światem jego kultury i były niewątpliwie pobudką

---

[16] Max Scheler, tamże, s. 49.

do specjalnego zajęcia się tą sprawą. Tak powstał kierunek antropologii filozoficznej zwany antropologią kultury (*Kulturantropologie*). Głównym jego przedstawicielem jest Erich Rothacker. Uważa on, iż człowiek jest przede wszytkim istotą kulturową (*Kulturwesen*), a stąd związek człowieka ze środowiskiem staje się niesłychanie ważny. Świat człowieka tworzy to, co on aktualnie przeżywa, co jest zdeterminowane przez „styl życia" (*Lebensstil*) danego społeczeństwa w danej epoce wyrażający się w rozmaitych tworach kulturowych.

Prócz wymienionych istnieją jeszcze różne odmiany myśli antropologicznej, które różnicują się w zależności od tego, którą naukę szczegółową przyjmuje się za podstawę rozważań nad człowiekiem. Tak więc mówi się o antropologii medycznej, społecznej czy biologicznej. Jakkolwiek nie jest to systematycznie uprawiana antropologia filozoficzna, to jednak badania takie mogą mieć wartość, wnosząc pewien dorobek dotyczący bardziej szczegółowych kwestii antropologicznych oraz tzw. wypadków granicznych.

Ogólnie można powiedzieć, że dzisiejsza antropologia filozoficzna nie jest nauką jednolitą, scaloną przez ogólnie przyjęte podejście metodologiczne i powszechnie uznany program badań. Istnieją jeszcze żywe tendencje spekulatywno-metafizyczne oraz scjentystyczne, które są źródłem indywidualnych różnic między poszczególnymi autorami. Niemniej jednak, mając na uwadze, że właściwie antropologia filozoficzna dopiero zaczęła się rozwijać, za wcześnie byłoby przesądzać, że stan ten nasuwa w ogóle wątpliwości, czy można mówić o niej jako o nauce i czy ambitny program, jaki sobie wytycza, będzie w stanie stopniowo realizować.

UWAGI KOŃCOWE

Jeszcze dziś brzmi echo myśli Alexisa Carrela zawartych w książce opublikowanej przed drugą wojną światową. Człowiek, odkrywca nowych światów i poskromiciel praw natury, pozostał „istotą nieznaną", co gorsze, zaczął tracić rozeznanie w świecie, który sam ukształtował, a wytwory jego działalności poczęły wymykać się spod jego kontroli i brać nad nim górę. Zaistniała rażąca dysproporcja pomiędzy wiedzą o świecie a wiedzą o sobie samym. Naturalnie, że „człowiek nie może być człowiekiem, jeżeli nie stwarza tego przedmiotowego świata", ale „człowiek przestaje być człowiekiem — jeżeli mu ulega".[17] Sytuacja paradoksalna,

---

[17] Bogdan Suchodolski, tamże, s. 14.

lecz jednocześnie alarmująca. W tym stanie rzeczy zrodziła się antropologia filozoficzna, by wywieść człowieka z ciemności, w których kroczy i pokazać mu siebie samego oraz kierunek obranej drogi. „Antropologia filozoficzna zrodziła się z paradoksalnej sytuacji, gdy współczesnemu zalewowi wiedzy szczegółowej o człowieku towarzyszy przekonanie, iż człowiek — jako całościowy podmiot tej wiedzy — wciąż jeszcze pozostaje istotą nieznaną. Zadaniem antropologii filozoficznej jest położyć kres tej sytuacji, postawić przed człowiekiem zwierciadło, w którym mógłby się oglądnąć cały, w pełni przejawów swego życia". [18] Powstanie antropologii filozoficznej jest więc wyrazem nie tylko poznawczych potrzeb człowieka, ale faktem koniecznym w czasach, gdy „na człowieka czatował jego odwieczny wróg, gatunek mięsożerny, który zaprzysiągł mu zgubę, bestia bezwłosa, okrutna i podła, człowiek". Oby tylko pojawienie się jej nie było historycznie spóźnione.

W czym właściwie tkwi owa doniosłość wyników oczekiwanych od antropologii filozoficznej? Przecież nie chodzi tu tylko o pomnożenie naszej ogólnej wiedzy o bycie i wszelkich jego przejawach i odmianach. Mimo że antropologia filozoficzna jest nauką teoretyczną, rezultaty jej mają kapitalne znaczenie praktyczne. Nie do pomyślenia jest budowanie systemu etycznego, który miałby szanse na powszechne uznanie, bez wszechstronnej znajomości człowieka i zanim etyk takiej nie posiądzie, trudno będzie uważać jego wskazania moralne za przekonywujące i mogące rzeczywiście obowiązywać. Również wszystkie nauki szczegółowe, zajmujące się człowiekiem, uzyskałyby rzetelną podbudowę filozoficzną, pozwalającą im pewniej oprzeć na niej swoje badania, a tym samym uniknąć niesprawdzonych i niejednokrotnie fałszywych założeń.

Ale może najważniejszą praktyczną korzyść, płynącą ze zbudowania antropologii filozoficznej, odniesie każdy człowiek, który, znając swoją strukturę i swoje miejsce na świecie, będzie mógł tak pokierować swym krótkotrwałym życiem, aby bardziej odczuć jego sens i wartość oraz możliwie najpełniej wyrazić własne człowieczeństwo.

Włodzimierz Osiński

---

[18] Marek Fritzhand, tamże.

MAX SCHELER

ROZWAŻANIA DOTYCZĄCE FENOMENOLOGII I METAFIZYKI WOLNOŚCI

Część I

MAX SCHELER urodził się w Monachium 22 lipca 1874 r. w rodzinie o tradycjach protestancko-żydowskich. W piętnastym roku życia nawraca się na katolicyzm pod wpływem kapelana gimnazjalnego. Odtąd jego związek z religią katolicką staje się coraz bardziej ścisły. Od katolicyzmu odejdzie jednak na kilka lat przed śmiercią.

*Studia uniwersyteckie rozpoczyna w mieście rodzinnym. Słucha tam wykładów z filozofii i nauk ścisłych. Następnie udaje się do Berlina, gdzie wykładają wówczas ludzie tej miary, co Wilhelm Dilthey, Carl Stumpf i Georg Simmel. Wreszcie jedzie do Jeny i studiuje tam prócz filozofii ekonomię polityczną i geografię. Mistrzami jego są w tym okresie Otto Liebmann i Rudolf Eucken. Szczególnie ten ostatni wywarł duży wpływ na pierwsze pisma Schelera. W 1899 r. ukazuje się praca doktorska (*Beiträgen zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*), a w rok później rozprawa habilitacyjna (*Die transzendentale und die psychologische Methode*). Mimo widocznego w nich wpływu Rudolfa Euckena na młodego Schelera, obie rozprawy są wyraźnie samodzielne i noszą charakter oryginalnej myśli filozofa.*

W 1901 r. poznaje Edmunda Husserla, twórcę fenomenologii, któremu zawdzięczać będzie bardzo wiele. Odtąd jego związek z tym nowym prądem filozoficznym, zrazu silniejszy, potem trochę bardziej luźny, staje się niewątpliwy — Scheler staje w rzędzie najwybitniejszych uczniów Husserla. W 1907 r. Scheler powraca do Monachium i tam wokół niego grupuje się szereg ludzi, tworząc tzw. monachijską grupę fenomenologów. W 1910 r. zaprzestaje działalności uniwersyteckiej

*i staje się na przeciąg dziewięciu lat „prywatnym uczonym". Jest to okres niezwykle płodny. Ukazują się kolejno podstawowe dzieła Maxa Schelera: w 1913 r. podstawy teorii „sympatii" (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*) oraz pierwsza część wykładu własnego systemu „materialnej etyki", przeprowadzonego na kanwie polemiki z Kantem (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), w 1915 r. zbiór rozpraw z rozmaitych dziedzin (*Abhandlungen und Aufsätze*), a w 1916 r. druga część* Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. *Jednocześnie Scheler niezwykle żywo reaguje na bieżące wydarzenia polityczne i pisze trzy książki o charakterze raczej publicystycznym, związane z problematyką wojny (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Krieg und Aufbau, Die Ursachen des Deutschenhasses).

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej, w 1919 r., obejmuje katedrę filozofii i socjologii na uniwersytecie w Kolonii. W 1921 r. ukazuje się praca Vom Ewigen im Menschen. *W następnych latach Scheler zaczyna odchodzić od katolicyzmu, porzuca koncepcję osobowego Boga i coraz wyraźniej skłania się ku ewolucjonistycznemu panteizmowi. W jego poglądach filozoficznych poczynają odgrywać dużą rolę przewodnie motywy filozofii Bergsona i Spinozy. Rok 1926 przynosi książkę poświęconą socjologii wiedzy (*De Wissensformen und die Gesellschaft*). Ostatnią za życia opublikowaną pozycją, w której wyraźnie zaznacza się nowe stanowisko Maxa Schelera, jest* Die Stellung des Menschen im Kosmos *(1928).*

Na parę miesięcy przed śmiercią Scheler obejmuje katedrę we Frankfurcie nad Menem, gdzie umiera 19 maja 1928 r. W wieku niespełna 54 lat odchodzi w pełni sił twórczych ten niezwykle wszechstronny filozof, wnikliwy i subtelny psycholog a zarazem dużej klasy socjolog. Śmierć udaremnia mu dokończenie pracy o antropologii filozoficznej; pracy, która miała być ukoronowaniem całego jego dorobku naukowego.

*Pierwsza część „Rozważań dotyczących fenomenologii i metafizyki wolności" (*Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*) ukazuje się po raz pierwszy w przekładzie na język polski. Przekład został dokonany w oparciu o drugie wydanie tomu rozpraw, które ukazały się pośmiertnie (*Schriften aus dem Nachlass, Bd I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, *Bern 1957, Francke-Verlag).*

A. M.

I

WOLNOŚĆ A DETERMINIZM — INDETERMINIZM

NA CZYM polega znaczenie wolnego aktu, czy „bycia wolnym"? Pierwsze znaczenie jest widoczne w świadomości „m o ż n o ś c i" (*Können*). Lecz ta „możność" posiada dwojakie znaczenie. Przede wszystkim oznacza ś w i a d o m o ś ć w ł a d a n i a w o l ą (*Willensmacht*) przy rozstrzyganiu tak czy inaczej i przy podejmowaniu decyzji, a ponadto m o ż n o ś ć u c z y n i e n i a i n a c z e j, tzn. zdolność do rozstrzygnięcia w y b o r u, a więc możność jako „bycie w stanie", posiadanie siły i w ściślejszym znaczeniu możność jako „wolność do". Oba momenty są ściśle związane i wydają się wzajemnie wzmagać. Zdaje się, że drugi może wzrastać i zmniejszać się wraz z liczbą możliwości: jesteśmy tym bardziej wolni, z im większej liczby możliwości możemy wybierać. Lecz świadomość możności wybierania jest czymś innym niż owe stopnie

W pierwszym czynniku zawiera się istota s p o n t a n i c z n o ś c i, tzn. działania, które wypływa pierwotnie z podmiotu wolności i nie jest przeżywane jako działanie w jakiś sposób wymuszone. Może ona występować nawet wtedy, kiedy n i e jest dana świadomość wyboru ani możność uczynienia także inaczej. Przy czym brak jakiegoś przymusu nie konstytuuje istoty spontaniczności. konstytuuje się ona, gdy jest p r z e ż y w a n a w s p e ł n i a n i u s a m e g o a k t u jako wypływającego ze „mnie" i dokonanego przeze „mnie". Przeżycie „przymusu" i oporu z a k ł a d a takie pozytywne przeżycie.

Wydaje mi się natomiast, że „możność" w drugim znaczeniu jest ufundowana i zależna od możności w znaczeniu pierwszym: jeżeli „mogę", jeżeli władam wolą na tyle, aby dokonać czegoś określonego, powziąć jakąś decyzję, wykonać jakieś działanie, to wtedy mogę zachować się także inaczej. Siła woli nie rośnie z wyborem, lecz wybór (w znaczeniu wolności wyboru) — z siłą. Im bardziej doświadczamy siły, tym bardziej rozmaite dążenia, zróżnicowane przez jakościowo odmienne wartości, są również dane wraz ze świadomością możności i rozwijają się na rozmaitych drogach. Stąd: chcenie czyni cię wolnym!

Przede wszystkim chodzi o ostre wydzielenie tej b e z p o ś r e d n i e j ś w i a d o m o ś c i wolności i odgraniczenie jej od tego wszystkiego, co jest do niej podobne, o wyszukanie doświadczeń, w których ona jest dana w najczystszej postaci i w najwyższym stopniu; wreszcie o potwierdzenie jej wartości poznawczej wbrew wszelkim teoriom, które chcą ją wyjaśniać jako „iluzję" czy „złudzenie".

1. BEZPOŚREDNIA ŚWIADOMOŚĆ WOLNOŚCI

To czym jest wolność, rozumiemy tylko w obrębie naszego życia wolitywnego, a nigdy poprzez rozważanie teoretyczne.

Ze wszystkich przeciwieństw między afirmacją wolności a determinizmem przeciwieństwo najgłębsze a zarazem najmniej oczywiste od wszelkiego poznania (niezależnie od jego punktu wyjścia) polega na odmienności zasadniczych postaw, które tutaj rozważamy: 1° czy zajmujemy postawę chcącego, działającego, który właśnie stoi przed jakimś poważnym rozstrzygnięciem, włączony w żywą dramatyczność swoich aktów — jakby tam, gdzie stopnie zamiaru, zamysłu, postanowienia wydobywają się z chaosu wewnętrznych poruszeń umysłu i początkowego tańca myśli i dążą dopiero do wzrastającej określoności i stanowczości — 2° czy traktujemy cały proces z zewnątrz jako „przedmiot", jako strumień dziania się czegoś i rozkładamy go potem na części, nie patrząc w ten wewnętrzny, żywy warsztat czynów i postanowień i nie przeżywając niejako ponownie tych aktów.

Jeśli na kształtowanie się woli spojrzymy w drugim z wymienionych sposobów, to wstawiamy już całość w porządek obiektywnego czasu i łączymy ze sobą poszczególne, dane stopnie procesu, jego fazy i treści. Jakaś część — która wyklarowuje się dopiero w swym przeżyciu, w wątpieniu, ryzykowaniu, usiłowaniu, itd., i przetwarza się w pewne „przeżycie", które można rozważać poznawczo, które posiada określone właściwości, cechy, rysy — jest tutaj dodatkowo związana ze swoim poprzednikiem i ewentualnym następnikiem.

I kiedy wierzymy (domniemywamy się, *meinen*), że w pierwszym wypadku spoglądamy na początek, na wewnętrzne stawanie się i kształtowanie „faktów", które przy innym traktowaniu dane są jako „gotowe", to w drugim mamy przed oczami przepływ, którego części przeszły już przez wszystkie te fazy kształtowania się, na które patrzymy.

Determinizm nic nie wie o podejmowaniu postanowień, o nabrzmiewaniu życia, z którego wypływają one w sposób widoczny, lecz zakłada je jako już gotowe i przyjmuje do wiadomości. Potem dodatkowo łączy je razem w następujące po sobie i warunkujące się przyczynowo procesy, lecz w ogóle nie spostrzega przy tym stawania się każdego z tych procesów od strony wewnętrznego działania życia.

Zatem ten drugi rodzaj traktowania rzeczy nie prowadzi nigdy do takiego ich doświadczania, które mogłoby jakoś pokryć

się ze znaczeniem słowa „wolny", a także nie prowadzi do jego przeciwieństwa — „przymusu". Gdybyśmy byli istotami, które oglądają świat tylko jako teoretyczni obserwatorzy, to nie doszlibyśmy nigdy do uświadomienia sobie ani idei wolności, ani idei przymusu.

Musimy zatem dokonać tutaj wyraźnego rozróżnienia pomiędzy ideą niezdeterminowania a ideą wolności. Pierwsza jest negatywna i wyraża tylko tyle, że jeden fakt niekoniecznie determinuje inny. Druga jest pozytywna i korzeniami tkwi w przeżyciu możności.

Jeśli jednak przyjrzymy się temu dokładniej, to idea niezdeterminowania pokrywa się z ideą przypadku, który zależnie od okoliczności przeciwstawia się bądź konieczności przyczynowej, bądź prawidłowości następstw zjawisk, bądź całokształtowi teleologicznej zależności pomiędzy środkiem a celem, czy celem a fazami procesu rozwijającego się w jego kierunku. Jeżeli spotykamy jakieś zdarzenie „niezdeterminowane" w tym znaczeniu przez szereg dotychczas rozważanych faktów, to można wątpić, czy tak jest rzeczywiście, czy też odpowiedzialność za to ponosi jedynie brak poznania faktów w pełni determinujących to zdarzenie (czemu możemy zapobiec w pewnym stopniu przez hipotezy itd.). Lecz pozytywne dostrzeżenie (*positive Einsicht*) tego, że w świecie istnieje wolność, nie jest nam dane poprzez poznanie niezdeterminowania.

Jak mało pokrywa się przeciwieństwo niezdeterminowania i zdeterminowania z przeciwieństwem wolności i przymusu, pokaże najlepiej to, co następuje:

Gdyby ktoś w pozytywnym przeżyciu wolnego aktu swego czynu powziął postanowienie, aby zawsze w sposób wolny przestrzegać prawidłowości, dokonywać tego samego w tych samych warunkach, gdyby — dalej — to postanowienie było w każdym wypadku przedłużone wewnętrzną zgodą i gdyby ten ktoś posiadał także siłę do zrealizowania go — to zewnętrzny obraz jego zachowania się, jego działań, nie zawierałby nic „przypadkowego". Byłby on całkowicie obliczalny, a mimo to żaden akt nie byłby mniej wolny. Obowiązywałby teoretyczny determinizm a nie indeterminizm, a przecież istniałaby wolność w najściślejszym tego słowa znaczeniu.

Doświadczenie wskazuje fakty, które sprzeciwiają się temu „ideałowi". To, co pozwala nam „budować" na charakterze (*Gesinnung*) człowieka, np. zaufać temu, że nieobecna żona będzie wierna swojemu mężowi, że nie ulegnie pierwszej lepszej pokusie, aby zmienić swoje uczucie i postępowanie, to, co pozwala nam

wierzyć przyrzeczeniu, a nie pozwala przyjąć, że w międzyczasie oddziaływanie aktu przyrzeczenia będzie przezwyciężone przez jakieś sytuacje i związane z nimi pożądania itd. — to jest właśnie wiara w wolność danego człowieka, wiara w to, że on zmieniającym się podnietom i popędom, w które popada, może przeciwstawić coś, co usuwa ich determinujące oddziaływanie na jego postępowanie. W tym znaczeniu człowiek jest tym bardziej obliczalny, im bardziej jest wolny. Przeciwnie, np. człowiek „kapryśny" (język mówi wyraźnie — „nieobliczalny") jest względnie niewolny albo taki, że wszelkie sytuacje i wyzwolone przez nie popędy mają rozstrzygające i jednoznacznie określające następstwa dla jego postępowania (u obłąkanego, a więc zupełnie „nieobliczalnego", wolność jest właśnie wykluczona najbardziej, jego postępowanie i przeżywanie jest najbliższe zdeterminowaniu określonemu przez prawa natury). Prawdziwa, wzajemna miłość, w przeciwieństwie do tzw. „wielkiej miłości", jest jednocześnie najmocniejszym przekonaniem o trwaniu miłości, o niemożności przezwyciężenia jej przez nowe, zewnętrzne doświadczenia i podniety, a jednak zarazem pełnym pozostawieniem osobie wolności w jej miłości, ustawiczną gotowością do niewywierania żadnego moralnego czy innego nacisku w wypadku odejścia miłości. Tutaj właśnie występuje przekonanie o niemożliwości zdeterminowania osoby przez wszystkie nadarzające się, ciągle zmieniające się, ograniczone poszczególne przeżycia; przekonanie, które rodzi zaufanie, pewność i spokój wobec ewentualnych niespodzianek. W przeciwieństwie do tego możność zdeterminowania (np. możność wywarcia wpływu) otwiera właśnie pole przeciwnym uczuciom.

Zachodzi nawet taki istotny związek (*Wesenszusammenhang*), że z im większą wolnością spełniony jest pewien akt czyli im bardziej określa go „sama" osoba, a nie jej związki z sytuacjami i poszczególnymi przeżyciami, tym dłużej ten akt trwa i przenika całość duchowego życia osoby (*alle Teilsysteme der seelischen Person*).

Oczywiście nie można osądzić po zewnętrznym wyrazie postępowania, czy ktoś zachowuje się stale tak samo dzięki przyzwyczajeniu, czy dzięki wolności. A przecież przyzwyczajenie jest jakimś rodzajem działania przymusowego a zatem przeciwieństwem wolności.

Fakt, że im bardziej człowiek jest częścią zbiorowości, tym bardziej ulega przymusowi i staje się nieobliczalny, tłumaczy się tym, że wolność oznacza właśnie obliczalność jednostki, a przymus — nieobliczalność. Zbiorowość jest nieobliczalna, kapryśna, histeryczna. Godne uwagi jest to, że im bardziej działania pewnego

człowieka dają się pojąć i wyjaśnić za pomocą przeciętnej operatywności popędów ludzkich w danych sytuacjach, tym mniej musimy brać pod uwagę jego indywidualność, aby zrozumieć jego życie; im więcej możemy go „wyjaśnić" „zgodnie z prawami natury", tym bardziej nieobliczalny staje się dla nas, tym mniej możemy go „zrozumieć", tzn. sprowadzić do jedności dane działania, oglądając je z wewnątrz od strony jego intencji i jego „ja".

Do najbardziej przykrych paradoksów teorii poznania, a zarazem naszego problemu, należy to, że stosunek między „rozumieniem" i „wyjaśnianiem" jest tutaj odwrotnie proporcjonalny: człowiek jest tym bardziej niezrozumiały, im bardziej on i jego życie dają się wyjaśnić. Zatem bardzo słusznie zauważył M. Geiger, że choroba psychiczna właśnie dlatego daje się określić od strony widza, że wobec chorego przyjmujemy postawę wyjaśniania przyczynowego jego słów i czynów. Przyczynowość psychiczna zaczyna się dopiero tam, gdzie kończy się rozumienie. Możemy również powiedzieć: tam, gdzie kończy się wolność, którą właśnie zakładamy przy wszelkim rozumieniu.

Lecz rozumienie jest postawą, która dzięki sensownemu związkowi (*Sinnzusammenhang*) danych działań i wypowiedzi ujmuje bezpośrednio całości przeżyć oraz ich szeregi. Wynika to ze sposobu myślenia i postępowania pewnej „osoby", która w swej istocie działa jako ta sama we wszystkich przejawach swego działania, jakiekolwiek byłoby ich miejsce czasowe i przestrzenne i dzięki jakimkolwiek mechanizmom naturalnym fizycznego i cielesnego rodzaju mogłyby się dokonywać.

I dlatego istnieją pozory, że wiara w fenomen wolności — w faktyczne istnienie alternatyw w życiu człowieka, jego słuszne powołanie do rozstrzygania o rzeczywistości i nierzeczywistości różnych treści — jest równoznaczna jakiemuś zniszczeniu wszelkiej pewności, możności zaufania i że prowadzi do chaosu! Obraz ten, naszkicowany przez determinizm — od czasów Hobbesa malowany w najjaskrawszych barwach — jest faktycznie produktem „strachu przed wolnością".

Wszyscy znamy ten strach, przede wszystkim w sprawach drobnych i empirycznych, który u filozofów-deterministów rozrasta się w jakiś nieokreślony strach metafizyczny przed absolutną samowolą i chaosem. Jakże jest trudno, jakiej walki wymaga np. od kochającego pozostawienie wolności kochanemu, tzn. spodziewanie się kontynuacji jego nastawienia od niego samego, a nie od moralnych i prawnych środków ochrony! A przecież jedynym węzłem łączącym nas z przyjacielem czy kobietą jest czyste i całkowite pozostawienie wolności ich osobie i miłości.

2. ZARZUT ZŁUDZENIA PRZECIWKO BEZPOŚREDNIEJ ŚWIADOMOŚCI WOLNOŚCI

Determiniści zwykli przyznawać, że istnieje świadomość czy „uczucie" bycia wolnym: sądzimy, że w jakimś działaniu czy rozstrzyganiu widzimy jasno rozmaite drogi, a to, czy pójdziemy nimi, czy nie, zależy od naszej wolnej decyzji, pozostaje do naszego rozstrzygnięcia. To przeżycie jest obecne szczególnie jasno i przenikliwie w punktach zwrotnych naszego życia, w obliczu zagadnień praktycznych mających dla nas doniosłość i znaczenie (abstrahujemy tu od wypadków, w których, chcąc pokazać naszą wolność, pozwalamy się zdeterminować przez motyw słabszy i wtedy to zdeterminowanie jest dla nas ważniejsze niż sam motyw silniejszy — z takimi wypadkami determiniści łatwo sobie radzą). To przeżycie zaznacza się nawet tam, gdzie usiłujemy zerwać z długotrwałymi stanami albo sposobami działania, obarczonymi całą siłą przyzwyczajenia, gdzie obieramy nowe i niezbadane drogi, gdzie — w wypadku niepowodzenia naszego planu — jesteśmy zdecydowani ponieść wielką ofiarę. W każdym „odważaniu się na coś" wolność występuje szczególnie wyraźnie.

Jeśli spojrzymy bez uprzedzenia na doświadczenie, to ludzkie życie ukazuje się jako budowla złożona z przebiegających fazowo działań i dążeń. Towarzyszy im poczucie determinacji, biernego ulegania, przymusu albo postępowania z czystego nawyku. Lecz te fazy przebiegają w wolnych aktach rozmaitych stopni począwszy od względnie wolnego aktu woli przy wyborze kierunku na ulicy — w przeciwstawieniu do automatycznego chodzenia, gdzie oczy poniosą — aż do rozstrzygnięć dotyczących czynów, w których „radykalnie zmieniamy" całe życie i jego najskrytsze intencje, np. York w Tauroggen, Luther w Wormacji.

Tej bezpośredniej świadomości wolności zarzuca się jednak, że jest ona zasadniczo jakąś iluzją i że mogłaby zawodzić w tych wszystkich wypadkach, kiedy ukryte są dla nas determinujące motywy naszego działania i kiedy albo przyjmujemy na ich miejsce inne motywy, albo nie przyjmujemy żadnych. Jak w pewnych stanach paraliżu, w każdym takim wypadku zachodzi to, że właśnie przy najpewniejszej i najsilniejszej determinacji poczucie twórczej wolności jest największe. Nieraz to poczucie samej wolności wydaje się być ściśle zdeterminowanym przeżyciem. Jeśli np. trudność w oddychaniu maleje lub odpadają nieznośne kłopoty, albo nagle spełnia się dawne życzenie, które niespełnione zasępiało naszą duszę, to uczucie to istnieje tam bardzo wyraźnie. Niemniej jednak determinista może powiedzieć, że wyraźnie odcina

się od fatalizmu, tzn. takiego poglądu, według którego wszystko jest już określone z góry a my również czujemy, że raczej jesteśmy kierowani i popychani, a nie działamy w sposób wolny. Determinizm wcale nie sądzi, że uczucie przymusu towarzyszy każdemu działaniu, a tylko utrzymuje, że działanie wyrasta w sposób ściśle jednoznaczny z przeżyć przeszłości także wówczas, gdy mu towarzyszy uczucie wolności. Również nagłe odwroty i zerwania z przeszłością są długo przygotowywane przez wpływy bardziej czy mniej uświadomione i ta nagłość oraz wolność nawiązują tylko do świadomego zebrania niezauważanych, cicho działających motywów. Tymczasem jest to konstrukcja. Można by przyjąć taki pogląd hipotetycznie, nawet gdyby rzeczywiście istniały wolne akty. Jeśli takie istnieją, to zawsze można je wyjaśnić i wykazać ich konieczność. Lecz historyk, który chce zrozumieć historyczność swego materiału, musi sobie zawsze również wyobrazić, co mogłoby się dziać. Jak mogłoby się zmieniać w oparciu o wolność dane zdarzenie, jak np. mogłoby się utrzymać państwo rzymskie?

Lecz ten zarzut chybia celu, ponieważ zaprzecza pewnemu fenomenowi na podstawie rozważań, które są realnej i przyczynowej natury i które jako takie nie mogą nic dowieść przeciwko fenomenom. Ja albo ktoś inny możemy się dowolnie mylić odnośnie każdego konkretnego wypadku mojej względnie jego wolności, lecz że istnieje wolność, to dane jest nawet w złudzeniu.[1]

3. STOPNIE WOLNOŚCI W ŚWIECIE. UWAGI DO METAFIZYKI WOLNOŚCI

Jeżeli rozważanie fenomenologiczne pokazuje nam istotę wolności od „wewnątrz", to stopnie wolności, jakie istnieją faktycznie w świecie, możemy poznać tylko za pomocą metody, która uczy nas poznawania możliwej jeszcze indeterminacji jakiegoś działania, przy danych członach przyczynowych.

Jeśli postępujemy według tej metody, to świat przedstawia nam się jako budowla ustopniowana z wzrastającej wolności, którą możemy opisać — abstrahując wpierw od konkretnego porządku natury — według istniejących w nim treści idealnych (*Wesenheiten*) i ich powiązań.

---

[1] Znaczy to, że w zawartości złudzenia dana jest naocznie istota wolności, fenomen wolności (przyp. tł.).

Kto przecenia zdeterminowanie rozgrywania się czegoś, odwołując się od teorii opierającej się na pojęciach przestrzeni, czasu i ruchu, ten musi uważać wszelkie dzianie się za „dowolne", gdyż faktycznie nie jest ono tutaj pojęte jako zdeterminowane. Lecz dowolność jest połączeniem wolności i przypadku.[2] Zatem mechanistyczna metafizyka musi uważać już barwy za wolne, spontaniczne reakcje „duszy" na bodźce środowiska (Bergson). W ten sposób negowanie przez epifenomenalistów tego, że istnieje psychiczna przyczynowość, prowadzi do poglądu, iż w tym, co się dzieje w duszy, panuje dowolność. A następstwem asocjacjonizmu jest przyjęcie jakiegoś dowolnie kierującego „nadducha", który wyróżnia i odrzuca bez żadnej reguły. Można tutaj wskazać, że: 1) Mechaniczna zasada przyczynowości: „Wszelkie rozgrywanie się czegoś jest jednoznacznie określone przez czasowo-przestrzenne przyczyny stykowe (*Kontaktursachen*)" jest zasadą, która sama wypływa z wolnego aktu (relatywnego do tej zasady), a według której istota żywa selekcjonuje, tłumaczy i przerabia dane jej fenomeny. Lecz sam ten akt koniecznie wynika z prawidłowości życia. 2) Zatem okazuje się że mechanicznie zdeterminowany jest pewien szereg i system środków zmierzających do jakiegoś celu, dzięki któremu odnośne stany faktyczne znajdują dopiero swoją szczególną, mechaniczną zawartość (paralelizm teleo-mechaniczny, William Stern).

Jeśli świat jest zrozumiały tylko z pozycji wolności, to wolność praistoty musi być pomyślana jako absolut, a nie wolno odrzucać przez determinizm istniejącej wolności. Także tam, gdzie determinizm wydaje się panować bez ograniczeń, mamy do czynienia tylko ze złudzeniem, gdyż wolność jest jedynie ukryta w tej dziedzinie, której nie da się skontrolować przez zmysły, przyrządy pomiarowe itd. Faktycznie każdy atom jest indywidualnie odmienny od innego atomu i zachowuje się w tych samych warunkach inaczej niż inny, lecz my zadowalamy się badaniem atomu przeciętnego na podstawie jego przeciętnego zachowania się.

Całkiem słusznie deterministi gorszą się ideą, że cały świat jest zdeterminowany, a tylko ludzkiej woli przynależy wolność. Taki

---

[2] Wolność staje się „dowolnością" wszędzie tam, gdzie nie jest założone życie ani żaden byt pozytywny, który ma siłę i prawo być wolnym, który przeciwstawia się swoim ograniczeniom i wlewa się we wszystkie szczeliny zdeterminowanego wszechświata. Dowolność jest wolnością, której rozstrzygnięcia są przypadkowe. W dowolności wielu widzi największe niezdeterminowanie.

Lecz także dowolność jest rodzajem determinacji działania. Jej istota polega na tym, że rozstrzygające „ja" nie obejmuje w zgęszczonej formie pełni przeżywania, lecz unosi się zupełnie puste ponad przyżyciami (jezuickie pojęcie wolności — przyp. autora).

wyjątek byłby w istocie niepojęty. Powstaje jednak pytanie, czy nie w każdym realizowaniu czegoś istnieje analogiczna, chociaż pomniejszona wolność. Idea jednoznacznego determinizmu byłaby wówczas tylko idealną granicą, nigdy i nigdzie nie osiągniętą i która, jako idea, kierowałaby jedynie naszym tworzeniem pojęć i selekcją faktów.

Pragmatyzm nie widzi, że wszelka wolność w kształtowaniu wszechświata jest wolnością tylko relatywną wobec określonej formy przyczynowości, lecz że właśnie ona sama jest jednocześnie formą związania, determinacji i włączenia przez działający czynnik wyższego rzędu. W ten sposób miejsce wolności zajmuje dowolność.
Wolność jest tylko nastawieniem się na niezależność determinacji pewnego aktu czy zdarzenia, niezależność od miejsca i czasu determinującej go treści. Dlatego początkiem wolności jest wrażenie = istnienie pewnego przedmiotu „dla" jakiejś istoty bez mechanicznego działania przedmiotu na nią. Zatem możliwość determinacji przez wartości, których oczekujemy w przyszłości, i przez wartości przeszłe, które nie wpływają chwilowo na nasz stan, jest niewątpliwą oznaką wolności.
Dziedziny, w których jesteśmy wolni, same są z kolei zdeterminowane przez wolność o większym zasięgu.
Wolność jest nazwą dla przeżytego stosunku pomiędzy wyższą i niemechaniczną przyczynowością a niższą i mechaniczną. Przede wszystkim istnieją obiektywne wymagania wartości! One powinny być realizowane. Wolność jest na pewno ich wyższą formą realizacji. A jeśli nie zachodzi tam pozytywna przyczynowość, nie rozsadza już skórki dojrzałego owocu, to oswobodzenie się od czynników determinujących, które celowo realizują dobro, jest postępkiem fałszywym i przewrotnym. Tylko wolny zasługuje na wyzwolenie! Niewolny zasługuje na przymus!
U podstaw liberalizmu tkwi poważny błąd, że oswobodzenie od czynników zewnętrznych czyni wolnym — wolnym w pozytywnym znaczeniu. Powolne usuwanie autorytatywnych sił dawnego świata może nastąpić tylko o tyle, o ile można wskazać na pozytywne istnienie wyższej formy moralnej determinacji. Wobec tego zupełnie błędne jest utrzymywanie, że tylko wolność umożliwia samodzielność moralną czy np. polityczne samowychowanie.

Max Scheler
tłum. A. W

FREDERICK COPLESTON SJ

OSOBA LUDZKA W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

1

W PIERWSZYCH latach VI wieku po Chrystusie Boecjusz określił osobę ludzką jako „indywidualną substancję racjonalnej natury.”[1] Ta definicja stała się klasyczną i przyjął ją np. św. Tomasz z Akwinu. Zakłada ona, że każda istota ludzka jest osobą, ponieważ każda jest (w terminologii Boecjusza) indywidualną substancją racjonalnej natury. Nie można być istotą ludzką w większym lub mniejszym stopniu (albo się nią jest, albo nie) a więc w aspekcie substancji nie można też bardziej lub mniej być sobą. Zdarza się, że człowiek działa w sposób nie odpowiadający jego osobowej godności, może nawet stracić normalne używanie rozumu — to jednak nie depersonalizuje go w tym sensie, by przestał być osobą. Tylko dusza pozbawiona ciała nie jest według św. Tomasza osobą, ponieważ bezcielesna dusza nie jest już kompletną, zupełną substancją ludzką. Natomiast każda kompletna substancja ludzka jest zawsze i z konieczności osobą.

Św. Tomasz mówi z naciskiem o substancji ludzkiej złożonej z duszy rozumnej i z ciała — inaczej postępuje Descartes, stawiający na pierwszym miejscu świadomość siebie, właściwą substancji duchowej, której samą istotą jest „myślenie”. Począwszy od Descartesa coraz wyraźniej zarysowuje się tendencja do uznawania osoby ludzkiej za zamkniętą w sobie świadomość (używam

---

1 Artykuł ten jest rozdziałem z książki F. Coplestona *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London 1963, Burns & Oates.

Profesor Copleston, autor monumentalnej historii filozofii i licznych innych prac z tego zakresu ukazujących się w czołowych czasopismach filozoficznych („Mind”, „Philosophy”, „Philosophical Studies”, „Proceedings of The Aristotelian Society”), łączy erudycję i głębokość spojrzenia z talentem popularyzatorskim: z wielką prostotą a jednak w zasadzie bez uproszczeń pisze o sprawach bardzo zawiłych i trudnych. Szkic, który tu zamieszczamy, ma w dużym stopniu charakter informacyjny, autor nie pomija w nim informacji zupełnie podstawowych, ponieważ książkę swoją przeznacza dla czytelników angielskich, którym

tu słowa „tendencja", ponieważ nie można bez zastrzeżeń twierdzić, że dla Descartesa osoba po prostu jest świadomością). Cały szeroko rozumiany nurt idealistyczny filozofii nowoczesnej chętnie widzi w świadomości (czy ściślej: samoświadomości) główną cechę wyróżniającą osobowości ludzkiej. Na przykład w systemie Hegla postęp duchowy czy umysłowy pojmowany jest głównie jako rozwój samoświadomości — choć z drugiej strony Hegel inaczej rozumiał samoświadomość niż Descartes.

Myśliciele nowocześni, których poglądy na osobę ludzką chcę tu omówić, kładą nacisk raczej na cechę wolności przysługującą osobie, a nie na samoświadomość jako taką. Właśnie wolność jest według nich główną cechą wyróżniającą osobowości ludzkiej. Być może ściślej byłoby zresztą powiedzieć, że ci filozofowie uznają wolność za przyczynę sprawczą osobowości, lub przynajmniej jej konieczny warunek, bo osobowość to dla nich coś, co człowiek ma zdobyć, stworzyć, utrzymać z wysiłkiem... W oczach tych filozofów człowiek może stać się osobą albo przestać nią być, zstępując do niższej kategorii „indywiduów". Powrócę jeszcze do tego rozróżnienia, teraz wspominam o nim, aby zaznaczyć, że filozofowie, którymi mam zamiar się zajmować, nie używają słowa „osoba" w tym znaczeniu, co XIII-wieczni scholastycy. Dla myślicieli współczesnych „osoba" nie jest synonimem „istoty ludzkiej"; w ich tekstach termin ten ma pewne zabarwienie, konotację moralną; oznacza człowieka którego filozof średniowieczny uznałby za osobę nie tylko istniejącą jako osoba, lecz żyjącą, działającą i wybierającą, jak przystoi osobie, w sposób dla osoby odpowiedni. Tomasz, jak sądzę, uważałby za absurd mówić, że istota ludzka staje się bardziej osobą, lub ten przywilej traci — jednakże, gdy termin osoba rozumieć tak, jak chcą pewni nowocześni filozofowie, wówczas w tego rodzaju twierdzeniach nie ma nic z absurdu. Trzeba o tym pamiętać, aby uniknąć często się zdarzających nieporozumień terminologicznych.

W tym szkicu zamierzam omówić poglądy personalistów, egzystencjalistów oraz profesorów Lavelle'a i Le Senne'a.

Personaliści w węższym sensie to Emmanuel Mounier, twórca „Esprit", i jego środowisko. W szerszym sensie można do nurtu personalistycznego zaliczyć wszystkich wspomnianych wyżej filo-

---

„filozofia kontynentalna" jest raczej obca. Pomimo to nie mamy tu do czynienia z „czystym opisem" teorii filozoficznych. Relacjonując je autor stawia — sobie i czytelnikom — interesujące pytania i przeprowadza porównania, które rzucają nowe światło na sylwetki znanych myślicieli i na poruszane przez nich problemy. Można też na ten szkic spojrzeć z jeszcze innego punktu widzenia: oto jak w oczach bardzo typowego Anglika w najlepszym gatunku (i w dodatku jezuity) wyglądają „wielcy Francuzi" — Mounier, a zwłaszcza Marcel i Sartre.

zofów, choć ich poglądy bynajmniej nie są identyczne. Filozofia typu personalistycznego raz po raz powraca w dziejach jako protest czy reakcja przeciw różnym formom monizmu, odczuwanym przez wielu jako zagrożenie godności, niezależności i indywidualnej wartości osoby ludzkiej. To, co osobowe, wciąż od nowa przeciwstawia się temu, co bezosobowe. Słowa „reakcja" i „protest" mogłyby sugerować, że filozofia typu personalistycznego ma charakter negatywny, podczas gdy w rzeczywistości na pierwszy plan wybija się w niej właśnie afirmacja — afirmacja osoby.

2

Nie trzeba chyba przypominać, że Kierkegaard, ojciec nowożytnego egzystencjalizmu, odrzucił hegeliańskie pojęcie osoby, które jego zdaniem pomniejszało osobę ludzką uznając ją tylko za jakiś moment w życiu i rozwoju absolutu. Kierkegaard zwrócił uwagę na to, co indywidualne, na jednostkę. Wyśmiewał „absolutnego idealistę" zapominającego o sobie, próbującego stać się bezosobową abstrakcyjną myślą czy umysłem. „Nigdy nie wyjaśni problemów życia myśliciel, który rozmyślając może nie pomyśleć, że sam istnieje jako indywiduum. Chciałby przestać być istotą ludzką, zamienić się w książkę, w jakiś obiektywny przedmiot — a tego mógłby przecież dokonać tylko ktoś w rodzaju Münchausena." „Nawet jeśli któryś myśliciel jest tak roztargniony, że potrafi zapomnieć o swym własnym jednostkowym istnieniu — to i tak roztargnienie i spekulacja nie są ściśle tym samym." [2]

Z pewnością nie podjąłbym się fundamentalnej obrony kierkegaardowskiej interpretacji heglizmu — tak czy owak reakcja przeciw Heglowi była tylko jednym z wielu czynników, które wpłynęły na takie a nie inne uformowanie się przyjętej przez Kierkegaarda idei „indywiduum". Słusznie czy niesłusznie sądząc, że heglizm pociąga za sobą moralną nieodpowiedzialność i zastąpienie osobistego stosunku do Boga spekulacjami na temat Absolutu, Kierkegaard akcentował jednostkowy akt dobrowolnego podporządkowania się prawu moralnemu, oraz jednostkowy wolny wybór i zgodę na osobisty związek z Bogiem. Człowiek staje się „indywiduum" (dzisiejsi myśliciele powiedzieliby raczej „osobą") dokonując tego wolnego wyboru i dobrowolnie nadając swemu życiu określony kształt i kierunek.

Podobny rozwój obserwujemy w poglądach Gabriela Marcela.

---

[2] *Unscientific Postscript*, s. 85 i 108.

Noty bibliograficzne podajemy za oryginałem angielskim (przyp. tłum.).

Odrzucając empiryzm Marcel dzięki swemu „zmysłowi konkretu" nie może również przyjąć absolutystycznej filozofii Bradley'a. Analiza przeżyć tego typu co wiara doprowadziła Marcela do uznania indywidualnego, konkretnego podmiotu, który ani nie sprowadza się do empirycznej jaźni, ani też nie jest jakimś momentem jaźni transcendentnej.[3] „Mogę uczciwie powiedzieć — pisze Marcel — że sam doszedłem do tego stanowiska, zanim przeczytałem Kierkegaarda, choć z łatwością mógłbym w jego pracach znaleźć podobne twierdzenia."[4] Wychodząc z tych założeń Marcel dyskredytuje to, co nazywa „nowoczesną funkcjonalizacją życia", tendencję jednostki, by „w oczach własnych i cudzych przedstawić się wyłącznie jako zbiór, nagromadzenie pewnych funkcji."

Kontynuatorzy myśli hegeliańskiej funkcjonalizują człowieka w pewien sposób, freudyzm czyni to samo chociaż inną metodą. W obu wypadkach — pomija się i deprecjonuje duchową wolność i niepowtarzalną wartość osoby ludzkiej. To samo zjawisko zachodzi też w życiu codziennym. Ktoś jest np. konduktorem w metro. To jest jego funkcja, wszystkie inne funkcje — sen, jedzenie odpoczynek — są tej jednej społecznej funkcji podporządkowane. W życiu współczesnym człowiek nie jest przede wszystkim osobą ludzką lecz wcieloną funkcją: kolejarzem, urzędnikiem, nauczycielem, bossem związkowym, pracownikiem państwowym czy jakimkolwiek innym. Kiedy odchodzi na emeryturę, dalej patrzy się na niego (i on sam patrzy na siebie) w kategoriach tej funkcji: jest

[3] Interesujące uwagi o metodzie analizy stosowanej przez Marcela — i innych egzystencjalistów — oraz o jego stosunku do fenomenologii — znajdujemy w innym rozdziale książki Coplestona (*Existentialism: introductory*): „Heidegger należał do uczniów Husserla. Odrzucił on *epoche* i stosował metodę fenomenologiczną już nie jako narzędzie propedeutyki ontologii a w samej ontologii. Także Sartre, którego dzieło *L'Etre et le néant* nosi podtytuł *Essai d'ontologie phénoménologique* uczynił to samo.... I o Marcelu można powiedzieć, że używa metody fenomenologicznej, pod warunkiem że to zdanie nie zostanie zrozumiane w sensie, jakoby miał być uczniem Husserla. Marcel odkrywa i analizuje fundamentalne postawy i relacje takie jak nadzieja, miłość i gotowość (*disponibilité*), w których widzi odpowiedź osoby ludzkiej na fakt „innego" — drugiej osoby. Marcel uważa, że w tych postawach i relacjach przejawia się natura bytu i partycypacji w bycie. Sam Husserl potępił stosowanie przez Heideggera metody fenomenologicznej w służbie ontologii i egzystencjalizmu. Lecz można zapytać, czy reguła *epoche* może być rzeczywiście przestrzegana i czy ta reguła jest czymś więcej jak wyrazem osobistej decyzji. Tu chcę tylko wykazać, że analizy fenomenologiczne, przeprowadzone przez egzystencjalistów takich jak Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty i Marcel stanowią jedno z ich osiągnięć filozoficznych, kto wie czy nie najważniejsze. Nie mówię, że wszystkie te analizy są do przyjęcia. Nie można jednocześnie uznać za adekwatne analiz miłości przeprowadzonych przez Marcela i przez Sartre'a. Lecz ich analizy są dobrą robotą, która sama w sobie zasługuje na uwagę i zainteresowanie, cokolwiek by się sądziło o bardziej dramatycznych aspektach egzystencjalizmu." (s. 144—145).

[4] *The Philosophy of Existence*, s. 89.

emerytowanym pracownikiem państwowym, emerytowanym lekarzem, emerytowanym detektywem...

Marcel jest przekonanym chrześcijaninem — lecz podobne myśli głosił też ateista Camus i J. P. Sartre. Funkcjonalizacji życia Sartre przeciwstawia wolnego człowieka-twórcę wartości, Marcel zaś niepowtarzalną osobę ludzką zdolną do duchowych kontaktów i związków z innymi osobami i z Bogiem. W ujęciu Sartre'a osoba wychodzi poza swoją „funkcję" dzięki zupełnej wolności — w ujęciu Marcela dzięki temu, że jest „otwarta". Dla obu filozofów człowiek jest czymś więcej niż „wcielona funkcja społeczna" — i nie sprowadza się do czysto biologicznych impulsów.

Wcześniej jeszcze niż Sartre i Camus o „antyburżuazyjnym" charakterze ruchu egzystencjalistycznego mówił Jaspers. Twierdził on, że egzystencjalizm przeciwstawia się mentalności tłumu i powierzchownym poglądom: na miejscu człowieka będącego tylko kompleksem ról społecznych stawia jednostkę ludzką świadomą swej osobistej wolności, swoich możliwości, tego, co w niej niepowtarzalne i niekomunikowalne.

Egzystencjaliści podkreślają nie tylko wolność człowieka, lecz jednocześnie i jego kruchość jako bytu skończonego i przygodnego stale zagrożonego „nieautentycznym istnieniem". Czy proponują taką właśnie ideę człowieka dlatego tylko, że mają upodobanie w sensacyjnych i ponurych stronach życia i chcą gorszyć burżujów? Chyba nie — choć i takie motywy mogą mieć swój wpływ. Lecz obok nich działa też pragnienie zwrócenia uwagi na to, co znaczy być indywidualną osobą ludzką, nawet jeśli Sartre chce tego dokonać wywołując szok w tym, co (może niezbyt szczęśliwie) określa się jako „burżuazyjną" mentalność.

Opozycja wobec ducha burżujstwa nie jest jedynym czynnikiem wyjaśniającym genezę współczesnych filozofii personalistycznych. Trzeba też wziąć pod uwagę reakcję przeciw pozytywizmowi. We wstępnie do tomu esejów zatytułowanego *Personal Idealism* (1902) Henry Sturt mówi nie tylko o pogardzie dla osoby ludzkiej, jaką obserwuje u pewnych czołowych myślicieli, lecz wspomina także o ataku ze strony „naturalistów": „Jeden przeciwnik oświadcza każdemu z nas «jesteś przemijającym rezultatem procesów fizykalnych» a drugi «jesteś nierealnym zjawiskiem — przejawem Absolutu». Naturalizm i absolutny idealizm, choć zwalczają się nawzajem, jednak wspólnie zapewniają nas, że osobowość jest złudzeniem."

Personalistyczni idealiści i pragmatyści byli przeciwni i absolutnemu idealizmowi i pozytywizmowi. Np. amerykański filozof Borden Parker Bowne (zm. 1910) opublikował pracę pod tytułem *Personalism*, w której rozwijał idee personalistycznego idealizmu

pod wpływem Leibniza i Lotzego. Podobnie William James, sławny pragmatysta (na którego poglądy bardzo wpłynął Charles Renouvier) używał słowa „personalizm" na określenie swojej filozofii. Jak już powiedziałem, Kierkegaard i Marcel przeciwstawiali się absolutnemu idealizmowi. Lecz egzystencjalizm jest też reakcją na pozytywizm, reakcją „personalistyczną" choć egzystencjaliści wolą hasło „egzystencja" od hasła „osoba".[5] Egzystencjaliści przedstawiają człowieka jako „egzystującego" w literalnym sensie łacińskiego źródłosłowu (*ex-sisto*): człowiek odcina się i wyłania z tła natury. Osoba ludzka różni się od przedmiotów naturalnych, którymi się posługuje. Egzystencjalista widzi ostrą granicę między tym, co stanowi *Umwelt* — świat rzeczy, przedmiotów, i światem osób (*Mitwelt*). Heidegger przedstawia świat rzeczy jako role działania osoby ludzkiej. Przypomina to nieco pewne koncepcje Fichtego. Jaspers zaś mówi o szczególnej właściwości istoty ludzkiej jaką jest wolność, władza „autotranscendencji", wychodzenia poza własne granice. Ta właśnie władza jest fundamentem ludzkiej osobowości. Co więcej: Heidegger i Jaspers utrzymują, że skoro człowiek jest w stanie postawić problem bytu, problem metafizyczny, to tym samym nie ulega wątpliwości, że wychodzi on poza sferę najprostszych potrzeb i impulsów witalnych, do której zwierzę jest ograniczone. Nawet Sartre, któremu, zapewne słusznie, zarzuca się materializm, przeprowadza jednak wyraźne rozróżnienie między sferą ludzką, sferą świadomości, a tym, co pozaludzkie.

Starałem się pokazać, szkicowo oczywiście, jak powstał prąd personalistyczny wśród egzystencjalistów. Być może należy jeszcze wyraźniej zaznaczyć, że teistyczny odłam egzystencjalizmu akcentuje szczególnie otwartość człowieka w stosunku do Bytu Transcendentnego. Ten motyw można zauważyć w filozofii Kierkegaarda, Jaspersa, Marcela, Bierdiajewa — a także u Lavelle'a i Le Senne'a, choć ich pokrewieństwo z egzystencjalizmem jest raczej dalekie. Nacisk położony na otwartość w stosunku do Bytu Transcendentnego można uważać za wynik reakcji na pozytywizm — w niektórych wypadkach jest to także reakcja na sprowadzanie religii wyłącznie do moralności społecznej. Patrząc od strony pozytywnej widzimy że to odnalezienie Bytu Transcendentnego dokonało się dzięki przemyśleniu i przeanalizowaniu osobistych doświadczeń, a w wypadku Lavelle'a wiąże się też z powrotem do metafizycznej filozofii bytu.

---

[5] U Marcela idea osoby występuje o wiele wyraźniej niż idea egzystencji. Lecz Marcel sam nie pretenduje do miana egzystencjalisty, raczej pogodził się tylko z faktem, że się go tak nazywa (przyp. aut.).

3

Personaliści w ściślejszym sensie (Mounier i jego środowisko) wprowadzają rozróżnienie „indywiduum" i „osoby". Termin „indywiduum" ma sens pejoratywny, oznacza człowieka jako podmiot i ośrodek egoistycznych pragnień. Indywiduum to jednostka egocentryczna. Według Mouniera indywiduum jest „rozproszeniem osoby na powierzchni życia, zadowoleniem z zagubienia się na tej powierzchni."[6] „Materia dzieli, odcina... Indywiduum to rozproszenie osoby w materii." A więc indywiduum odpowiada człowiekowi na najniższym szczeblu etyki spinozjańskiej: taki człowiek uważa siebie za jedyne ziarnko piasku na plaży, praktycznie czyni swoją jaźń absolutem. Taki jest przynajmniej jeden z aspektów „indywiduum" w ujęciu personalistów. Można też powiedzieć, że indywiduum to człowiek. w którym całkowicie dominuje biologiczny instynkt samozachowawczy. Tak pojęte „indywiduum" przypomina opisaną przez Th. Hobbesa jednostkę zatomizowaną, wyabstrahowaną ze społeczeństwa. Indywiduum jest ponadto praktycznym materialistą — nie ma poczucia moralnego powołania, brak mu duchowej niezależności. To człowiek powierzchowny, płytki, mieszczący się w tłumie, nie posiadający własnego życia wewnętrznego. Denis de Rougemont mówi o nim, że jest „bez przeznaczenia, bez powołania, bez racji istnienia, świat od niego nic nie wymaga."[7]

Personaliści kształtują pojęcie „osoby" w ścisłym związku z ideą moralnego powołania. Według Mouniera osoba to „opanowanie, wybór, formowanie, zdobywanie siebie". Można ją opisać jakby w trzech wymiarach — „powołania, wcielenia, komunii". W swym Manifeście personalistycznym Mounier twierdzi, że nie można ściśle zdefiniować osoby, lecz podaje określenie przybliżone, orientacyjne: „osoba to byt duchowy, ukonstytuowany jako taki dzięki pewnego rodzaju samoistności i niezależności w istnieniu. Tę samoistność osiąga się przez przylgnięcie do hierarchii wartości dobrowolnie obranej, przyswojonej i realizowanej przez odpowiedzialne zaangażowanie wymagające wciąż nowych nawróceń. Wszystkie działania osoby ludzkiej są zjednoczone w wolności i tak, dzięki aktom twórczym, kształtuje się jej własne, niepowtarzalne powołanie."[8] Denis de Rougemont podobnie łączy idee osoby i powołania, interpretując powołanie w sposób otwarcie chrześcijański. Osoba i powołanie mogą istnieć „tylko wtedy, gdy człowiek zdo-

---

[6] *Révolution personnaliste et communautaire*, s. 67.

[7] *Politique de la personne*, s. 56.

[8] *Manifeste au service du personnalisme*; „Esprit", Octobre 1936.

będzie się na jedyny w swoim rodzaju akt posłuszeństwa nakazowi Boga — gdy posiądzie miłość bliźniego... «Działanie, obecność, zaangażowanie»: te trzy słowa określają osobę ale trzeba do nich dodać jeszcze jedno, to którego używa Chrystus: «bliźni»." [9]

Personaliści przywiązują dużą wagę do społecznych i politycznych konsekwencji swojej doktryny.

W obrębie teorii politycznych mamy do czynienia z dwoma stanowiskami skrajnymi.

Skrajny indywidualizm na pierwszym miejscu stawia prywatne interesy i cele jednostek. Za reprezentatywną dla tego stanowiska uważam teorię Herberta Spencera, według której państwo istnieje tylko po to, aby poszczególne jednostki ludzkie mogły w spokoju prowadzić swoje sprawy. Jednostka jest wszystkim, im mniej znaczenia i wpływu ma państwo czy społeczeństwo, tym lepiej.

Drugie stanowisko skrajne może przybierać różne formy, lecz w swej istocie polega na całkowitym podporządkowaniu jednostki społeczeństwu, wszelkich interesów prywatnych interesom grupy.

Mogłoby się wydawać, że trzeba albo wybrać któryś z tych ekstremów, albo spróbować jakiejś syntezy. Lecz według personalistów zwolennicy obu stanowisk skrajnych patrzą na człowieka jako na indywiduum (w przyjętym przez personalistów sensie) a nie widzą w nim osoby. Jedni i drudzy przyjmują biologiczną koncepcję człowieka: jednostka ludzka jest tylko osobnikiem gatunku. Człowiek pojęty jako indywiduum (a nie jako osoba) jest tylko częścią większej całości. Indywidualizm absolutyzuje „indywiduum" — przyznaje poszczególnym komórkom prawo do autonomii kosztem całego organizmu. Stanowisko przeciwne wobec indywidualizmu oznacza umocnienie organizmu, podkreślenie jego wyższej wartości i znaczenia w stosunku do nieuzasadnionych pretensji komórek. A więc, innymi słowy, to stanowisko jest prawdziwsze niż atomistyczny indywidualizm. Ale człowiek to nie tylko indywiduum — to także osoba, niezależny byt natury duchowej, nie mieszczący się bez reszty w sferze biologicznej czy ekonomicznej. A więc, z punktu widzenia personalistów, oba stanowiska skrajne, rozpatrujące człowieka wyłącznie jako indywiduum, muszą być niesłuszne, ponieważ żadne z nich nie respektuje w pełni natury osoby (moralnej i duchowej) i jej powołania.

Można czasem odnieść wrażenie, jakby personaliści uważali „osobę" i „indywiduum" za dwa różne byty i dlatego personalizm wydaje się filozofią anty-społeczną, pomniejszającą rolę instytucji społecznych takich jak państwo. Ale nie trzeba tego podziału czy

---

[9] *Politique de la personne*, s. 52—53.

rozdziału brać dosłownie. Mamy tu do czynienia, (jak twierdzi jeden z personalistów) z dwoma aspektami rzeczywistości ludzkiej. Nie trzeba tych aspektów oddzielać od siebie, tak jakby były dwiema rzeczami, ale nie trzeba też mieszać ich, jakby nie było między nimi realnej różnicy. Nie musimy wybierać między nimi — raczej należałoby je ze sobą zespolić, z zachowaniem właściwej hierarchii. Osoba jest bytem społecznym, ale jest też czymś więcej niż osobnik-członek grupy. Osoba jest zorientowana ku społeczeństwu, ale nie wchodzi w nie jak komórka w organizm.

Społeczeństwo ma być społeczeństwem osób, a więc wolnych i moralnie odpowiedzialnych istot ludzkich. Żadna z tych istot nie jest całkowicie pochłonięta przez stosunki społeczne, ani się w nich nie wyczerpuje bez reszty. Mounier podkreśla, że personalizm przeciwstawia się marksizmowi bynajmniej nie ze względu na anty-indywidualistyczny charakter marksizmu, lecz w tej mierze, w jaki marksizm chce wyjaśniać zjawisko człowieka wyłącznie w kategoriach ekonomicznych.[10] Odrzucając marksizm jako system Mounier uważa swoją filozofię za antytezę doktryny indywidualizmu i kapitalizmu. Niechęć w stosunku do indywidualizmu i poszukiwanie konkretnej, nieutopijnej postawy wobec współczesnej sytuacji społecznej i politycznej sprawiły, że Mounier w ostatnich latach życia miał wiele sympatii dla marksizmu.

W pewnym stopniu podobny pogląd na „indywiduum" i „osobę" propagował tomista Jacques Maritain.

Akceptując tomistyczne pojęcie materii jako zasady indywidualizacji Maritain określa indywidualność jako to, co kogoś wyodrębnia spośród wszystkich innych ludzi. Indywidualność to „ciasnota jaźni, wciąż zagrożonej i wciąż starającej się pochwycić własną istotę."[11] Osobowość zaś to „samoistność duchowej duszy udzielająca się ludzkiemu *compositum*". I ona także jest zwrotem do wewnątrz, ale charakteryzuje ją nie poszukiwanie siebie, lecz dawanie, udzielanie siebie w miłości i wolności. Indywiduum i osoba nie są odrębnymi bytami. Hasło „precz z indywiduum, niech żyje osoba" jest absurdalne. Istota ludzka jest jednością: jako indywiduum jest zależna od społeczeństwa, bo bez niego nie może zaspokoić swoich prywatnych potrzeb — jako osoba zaś musi żyć w społeczeństwie, aby łączyć się z innymi, dawać, udzielać się. Osoba jest więc bytem społecznym, ludzkie społeczeństwo jest lub powinno być społeczeństwem osób, choć może ulegać degeneracji. „Nie da-

---

10 *Equivoques du personnalisme;* „Esprit", Février 1947.
Taches actuelles d'une pensée d'inspiration personnaliste; „Esprit", Novembre 1948.

11 *The Person and the Common Good,* s. 27.

lej jak wczoraj widzieliśmy po drugiej stronie Renu, do jakich okropności może prowadzić czysto biologiczna koncepcja społeczeństwa." Według Maritaina „burżuazyjny indywidualizm" a także „totalitarny, dyktatorski antyindywidualizm" w ten czy inny sposób pomijają osobę ludzką i na jej miejsce podstawiają materialną jednostkę gatunku. A wtedy albo podporządkowuje się dobro wspólne prywatnym egoistycznym interesom indywidualnym, albo też jednostki toną w zbiorowości. Jedynym rozwiązaniem tego dylematu jest uznanie w człowieku osoby i budowanie społeczeństwa osób.

4

Warto zwrócić uwagę na ciekawy fakt, że i personaliści, tacy jak Mounier i tomiści, tacy jak Maritain, odnoszą się wrogo do tego, co nazywają burżuazyjnym indywidualizmem, czy w ogóle „duchem, mentalnością burżuazyjną". Trudno mi określić, na czym w takim zestawieniu polega „burżuazyjność"; z pewnością jednak chodzi o jakąś cechę mentalności a nie o przynależność do takiej czy innej klasy społecznej lub ekonomicznej.

Egzystencjaliści sądzą, że człowiek jest zdolny, może „istnieć autentycznie" lecz jednocześnie ma on niebezpieczną skłonność do „nieautentycznego istnienia". Personaliści uważają, że człowiek potrafi być osobą, lecz jednocześnie ma skłonność do popadania w egocentryczny indywidualizm, lub do roztapiania się w masie podobnych sobie.

Personalizm i egzystencjalizm to pokrewne prądy myślowe, lecz oczywiście istnieją między nimi różnice. Egzystencjalizm ma np. wyraźną tendencję do pomniejszania roli obiektywnych instytucji społecznych. Nie można zaprzeczyć, że w filozofii Kierkegaarda występuje wyraźny prąd indywidualistyczny, a doktrynie Sartre'a zarzucano antyspołeczny charakter. Jaspers i Marcel kładą wielki nacisk na „udzielanie się", lecz, być może mylnie odnosi się często wrażenie, że chodzi tu w pierwszym rzędzie o intymne stosunki między pokrewnymi duszami. Natomiast personaliści podkreślają zorientowanie osoby ku społeczeństwu, a niektórzy z nich posuwają się tak daleko w stronę kolektywizmu jak tylko można bez naruszenia czy zaciemnienia prawdy o duchowej naturze osoby.

Różnica między egzystencjalistami i personalistami być może istotnie polega na tym, że jak twierdził Mounier, egzystencjaliści chętnie opisują istnienie autentyczne w terminach negatywnych: według nich wymaga ono oderwania się od mentalności tłumu, odseparowania się od ludzi, wiąże się z „odmową". Natomiast dla

personalistów osoba i społeczeństwo osób to normy pozytywne: „indywiduum to degradacja osoby, podobnie jak państwo totalitarne to degradacja prawdziwego państwa".

I personaliści i egzystencjaliści mają żywe poczucie dramatycznych aspektów ludzkiego istnienia — „osobowość", „autentyczne istnienie" to rzeczy które trzeba zdobywać i podtrzymywać w sobie wbrew ciągłym zagrożeniom. Motyw „tworzenia siebie" jest wspólny obu filozofiom, a tworzenie siebie to osiąganie wolności.

Jak już powiedziałem wcześniej, we współczesnych teoriach człowieka zaznacza się przesunięcie akcentu ze samoświadomości na wolność jako główną cechę charakterystyczną osobowości (oczywiście nie twierdzę, że myśliciele, o których mowa, przyjmują istnienie wolności bez świadomości).

Wskazałem już niektóre przyczyny tego przesunięcia. Trzeba jeszcze może wymienić prekursorów i zwiastunów tej przemiany. Oto na przykład Fichte zwraca dużą uwagę na kwestię wolności, a Maine de Biran na miejsce kartezjańskiego *cogito, ergo sum* stawia *volo, ergo sum*. Podobne zjawiska widzimy też w doktrynach takich filozofów jak Guyau, Boutroux czy Bergson. Bergson zresztą mówi wyraźnie o „stwarzaniu siebie". Lecz tu chcę raczej mówić o idei wolności w filozofiach egzystencjalistów, personalistów oraz myślicieli takich jak Lavelle i Le Senne. Powiem z góry, że według mnie główna linia podziału przebiega między filozofami, którzy sądzą, że wolność jest zorientowana a człowiek posiada moralne i duchowe powołanie — a tymi, którzy nie uznają obiektywnych wartości i nie chcą widzieć, że wolność posiada jakąś celowość, że ku czemuś zmierza. Ten proponowany przeze mnie podział nie pokrywa się z podziałem na personalistów i egzystencjalistów. Na przykład Marcel znajdzie się w jednej grupie z Mounierem. Do tej samej grupy można też będzie zaliczyć Lavelle'a i Le Senne'a — a Sartre znajdzie się poza nią.

5

Wątpię, czy można stworzyć definicję wolności tak ścisłą, aby mogła przekazać jasną ideę, czym jest wolność, człowiekowi nie znającemu jej jeszcze z doświadczenia. Można oczywiście opisać warunki wolności, przynajmniej niektóre, i można powiedzieć, czym wolność nie jest, lecz wydaje się, że definicja wolności musi albo zakładać pewną świadomość wolności, albo wprowadzać w błąd przez użycie niewłaściwych terminów.

Filozofowie głoszący wolność człowieka na ogół mówią o niej jako o czymś, do czego człowiek jest zdolny, a nie jako o wła-

ściwości wszystkich działań ludzkich. Wolność nie identyfikuje się z człowiekiem. Sartre natomiast zapewnia nas, że właśnie wolność jest samym bytem człowieka. Nie łatwo zresztą zrozumieć jego twierdzenia: „Wolność nie jest jakimś bytem — ona jest bytem człowieka, to znaczy jego nie-bytem"[12]. Świadomość siebie. którą, jak już powiedziałem, Sartre pod wpływem kartezjanizmu bardzo mocno akcentuje, oznacza obecność wobec siebie, a więc dystans w stosunku do siebie. Lecz to, co dzieli siebie od siebie, jest nicością. Człowiek jako byt *pour-soi* wciąż „wydziela" swoją własną nicość; do jego struktury należy, że wciąż jest odrywany od tego, czym był i czym jest — człowiek jest ustawicznym ruchem od tego, czym był, ku temu, czym będzie. Nigdy nie można o nim powiedzieć bez zastrzeżeń że j e s t, bo on wiąż trwa pod przymusem tworzenia siebie: jest p r o j e k t e m. Otóż wolność jest właśnie ową nicością tkwiącą w samym sercu człowieka „zmuszającą rzeczywistość ludzką aby się tworzyła zamiast tylko być." „Człowiek, aby był, musi wybierać siebie: nic nie przychodzi do niego ani od wewnątrz, ani od zewnątrz, co by mógł tylko przyjąć czy zaakceptować. Człowiek jest całkowicie i nieodwołalnie zdany na nieznością konieczność sprawiania własnego istnienia aż do ostatniego szczegółu."[13] O ile można to twierdzenie zrozumieć, to okazuje się, że Sartre uważa wolność za identyczną z bytem ludzkim (albo nie-bytem, który jest jego bytem). Wolność Sartrowska nie jest niczym uwarunkowana i obejmuje wszystkie czyny ludzkie. Nic dziwnego, że Marcel oskarża Sartre'a o poniżanie wolności, która spada w cenie na skutek nadmiernej podaży.[14] Sartre mówi o pierwotnym wytrysku (*jaillissement*) wolności w każdej ludzkiej istocie. Ostateczny kierunek ludzkiej woli jest wówczas swobodnie przez nią samą zdeterminowany. „Ustalenie moich ostatecznych celów określa mój byt i jest identyczne z pierwotnym wytryskiem mojej wolności".[15] Człowiek nie poznaje wartości, lecz ustanawia je: ja jestem bytem, dzięki któremu wartości istnieją. Wolność nie jest zorientowana — w tym sensie, że nie ma żadnej obiektywnej wartości, która byłaby korelatem ludzkiej woli. Ten punkt widzenia niezupełnie zgadza się ze wszystkimi, co Sartre ma do powiedzenia o „autentycznym istnieniu", które jak się wydaje przedstawione było jako coś obiektywnie wartościowego. Tak czy

[12] „Ainsi la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être". *L'être et le néant*, s. 516.

[13] *L'être et le néant*, s. 520.

[14] *The Philosophy of Existence*, s. 63.

[15] *L'etre et le néant*, s. 520.

owak sartrowska doktryna wolności wzięta sama w sobie ma według mnie charakter nihilistyczny i czyni osobę ludzką czymś w rodzaju potwora wśród innych bytów — potwora w tym znaczeniu, w jakim bardzo zniekształcona istota ludzka bywa tak określana. Osoba ludzka w ujęciu Sartre'a jest bowiem „pozbawioną podstaw podstawą wolności". [16]

Marcel postępuje inaczej. Od osoby odróżnia 1) „jaźń" (*le moi*) czyli zamkniętą w sobie świadomość 2) „indywiduum" czyli człowieka rozważanego wyłącznie jako element anonimowej całości (*l'un*). Osobę charakteryzuje jej zaangażowanie: „afirmuję swój osobowy charakter w tej mierze, w jakiej przyjmuję odpowiedzialność za to, co czynię i mówię. Lecz przed kim jestem lub uznaję się odpowiedzialnym?... zarówno przed sobą jak i przed innymi. To połączenie jest charakterystyczne dla osobistego zaangażowania". [17]

Prawdziwe zaangażowanie jest aktem wolności, lecz choć i Sartre i Marcel kładą nacisk na zaangażowanie i wolność — niemniej Marcel nie uważa wolności ani za nieodpowiedzialną, ani za zupełną. Choć osoba jako osoba realizuje się tylko w zaangażowaniu (w pracy, w działaniu, w całym biegu życia) jednak do istoty osobowości należy pewna transcendencja w stosunku do wszystkich szczegółowych zaangażowań: osoba uczestniczy w Bycie, który jest jej początkiem i celem. [18] Innymi słowy — osobista wolność jest wolnością zorientowaną, w stosunku do innych ludzi i ostatecznie w stosunku do Boga, jest ugruntowana w Bycie i skierowana ku niemu. Dla Marcela pojęcia osoby, zaangażowania, wspólnoty wiążą się ze sobą i muszą być rozważane w swych wzajemnych relacjach.

Z wielu punktów widzenia Sartre wydaje się być materialistą, a co najmniej w filozofii jego wyraźny jest wpływ materializmu francuskiego Oświecenia w tej mierze, w jakiej to ostatnie było materialistyczne. Natomiast Marcel interpretuje osobowość w świetle filozofii bytu duchowego, i tu jest on w zgodzie z Mounierem. Oczywiście istnieją różnice pomiędzy filozofią Marcela a personalizmem w węższym sensie (mounierowskim), ale mam wrażenie, że te różnice dotyczą raczej tematyki i zainteresowań tych dwóch filozofów a nie ich zasadniczych stanowisk.

Personaliści intensywnie zajmują się zagadnieniami związanymi z warunkami życia we współczesnym społeczeństwie, podczas gdy

---

16 *L'être et le néant*, s. 76.
17 *Homo viator*, s. 26.
18 *Homo viator*, s. 32—33.

Marcel bada raczej proces, poprzez który człowiek „staje się osobą", przełamując zamknięcie się w sobie dzięki miłości do innych osób i dobrowolnie akceptujący swój osobisty związek z Bogiem. Marcel nie wchodzi w problemy polityczne, ale bynajmniej nie uważa, że osoba to byt zamknięty w sobie i nie powiązany ze społeczeństwem.

Marcel jest katolikiem — czytając jego książki można odnieść wrażenie, że opiera się on na założeniach doktryny chrześcijańskiej. Tak jednak nie jest: Marcel nie zakłada z góry prawdziwości tej doktryny, główne zręby swojej filozofii stworzył, zanim został chrześcijaninem. Marcel twierdzi jednak z dużym naciskiem, że chrześcijaństwo jest faktem historycznym (co jest prawdą oczywistą) i że „sprzyja ono rozwojowi pewnych idei, które bez niego może nigdy by nie powstały". [19] Nie możemy dziś rozumować tak, jakby chrześcijaństwo nigdy nie istniało, jakby nie było faktem historycznym — podobnie jak nie możemy dyskutować o teorii poznania pomijając fakt, że przez całe wieki ludzkość uprawia nauki ścisłe. Nauki te nie stanowią wprawdzie jakiejś teorii poznania, ale zapładniają umysł ludzki do jej tworzenia. Chrześcijaństwo jako fakt historyczny też może działać pobudzająco na pewne kierunki myślenia choć nie dostarcza ani gotowych pojęć, ani teorii filozoficznych. Są filozofowie chrześcijańscy, których postawę można by określić jako bardziej bojową: tak na przykład Bierdiajew, uważający się za prawdziwego egzystencjalistę, twierdził nie tylko, że „duch jest wolnością", lecz także iż „poza chrześcijaństwem nie ma wolności i zwycięża determinizm". [20] Według Bierdiajewa wolność nie przysługuje człowiekowi z natury, lecz zdobywana jest przez wejście w porządek bytu wyższy od porządku naturalnego. Nie zgadzam się z twierdzeniem Bierdiajewa, że poza chrześcijaństwem nie ma wolno'ci (chyba żeby rozumieć wolność w bardzo specyficzny sposób). Wspominam o nim obok Marcela, aby pokazać religijną orientację różnych odłamów myśli personalistycznej. Istnienie tej orientacji jest czymś bardzo zrozumiałym, czego należałoby się spodziewać. Ruch intelektualny, skierowany przeciw pozytywizmowi musi naturalnym impetem zmierzać do wprowadzenia na nowo metafizyki, a szczególnie idei Transcendentnego Bytu. Obserwujemy to nie tylko u Marcela, który jest chrześcijaninem, lecz i u Jaspersa (oczywiście są wyjątki, Sartre jest jednym z nich, lecz można zapytać, czy rzeczywiście Sartre całkowicie wyzwolił się spod wpływu pozytywizmu?).

---

[19] *The Philosophy of Existence*, s. 30.

[20] *Freedom and the Spirit*, s. 117 i 121.

Filozofia antypozytywistyczna, o której mowa, nie osiąga bytu transcendentnego na drodze tradycyjnych argumentów metafizycznych, lecz raczej przez rozważanie „otwartości" osoby i jej dobrowolnego zaangażowania. Idea Bytu Transcendentnego nie pozostaje w niej abstrakcyjnym pojęciem, lecz przekształca się w konkretną ideę Boga. Wprawdzie Jaspers zdecydowanie akcentuje napięcie panujące między religią i filozofią, ale jednocześnie sposób, w jaki mówi o tym, co transcendentne, sugeruje raczej postawę religijną niż postawę właściwą dla operującego abstrakcjami myśliciela. Musi tak być, skoro Jaspers jest przekonany, że poznanie tego, co transcendentne jest sprawą osobistej wiary a nie „obiektywnej" myśli. Może to być „wiara filozofów" — lecz i ona jest rodzajem wiary. Nie taką drogą doszedł Arystoteles do istnienia „Nieruchomego Pocieszyciela". A więc nic dziwnego, 'e Jaspers zdaje się wciąż mówić właśnie o „Bogu".

6

Orientacja religijna jest także widoczna w dziełach dwóch myślicieli francuskich: Lavelle'a i Le Senne'a, profesorów Collège de France.

Lavelle głosi z przekonaniem, że wolność jest cechą charakterystyczną osoby, jest ona „sercem mnie samego i aktem, poprzez który tworzę siebie".[21] Wolność jest twórczą inicjatywą lub władzą twórczej inicjatywy, lecz jednocześnie jest też darem. Ja sam jestem odpowiedzialny za używanie wolności, lecz możność, szansa twórczej inicjatywy, jest czymś ofiarowanym mi i przyjętym przeze mnie. Co więcej wolność jest zorientowana. Przede wszystkim skierowana jest ku społeczeństwu, społeczeństwu osób. Pomijając metafizyczne racje przemawiające za wielością osób, warto może przytoczyć argument Lavelle'a, przypominający w pewien sposób poglądy Fichtego. A mianowicie istnienie porządku moralnego wymaga istnienia wielu osób — bytów obdarzonych rozumem. „Obowiązek nie może być wypełniony przez pojedynczą osobę — do tego potrzeba wszystkich".[22] A nadto „potrzebuję cudzych wolności ponieważ moja wolność może mieć za przedmiot tylko inną wolność. Zdajemy sobie sprawę, że używamy wolności tylko w stosunku do innych bytów obdarzonych nią, a nie wobec rzeczy. Spotkanie z cudzą wolnością zmusza moją wolność do zakwestionowania siebie, pogłębia ją a nawet wręcz aktualizuje".[23]

[21] *De l'Acte*, s. 189.
[22] *De l'Acte*, s. 185.
[23] *De l'Acte*, s. 185.

Różne wolności (czy byty obdarzone wolnością) nie stanowią jakiegoś *continuum*, w pewnym sensie one się nawet wykluczają nawzajem — a jednak istnieje między nimi wzajemna solidarność oparta na wspólnym stosunku do „Aktu Czystego", transcendentnego i wolnego Bytu. A więc wolność z samej swej natury zmierza do tworzenia społeczeństwa osób, a wreszcie sięga aż do pełni bytu, do Aktu Czystego, czyli (używając bardziej konkretnego określenia) do Boga.

Lavelle buduje swoją doktrynę osoby i wolności ludzkiej w oparciu o własną metafizykę bytu.

Omawianie tej metafizyki przekraczałoby ramy krótkiego artykułu, chcę jednak zwrócić uwagę na jej pierwszeństwo w systemie Lavelle'a, a to z racji wpływu, jaki wywarła na jego interpretację ludzkiej osobowości i wolności.

W filozofii Sartre'a „rzeczywistość ludzka" to niepojęte monstrum — natomiast Lavelle wyjaśnia fakt wolności ludzkiej poprzez uczestnictwo, partycypację w nieskończonej twórczej wolności. Dlatego też dla Sartre'a wolność ani nie jest darem, ani nie jest skierowana ku obiektywnej wartości — a Lavelle widzi w niej dar i przypisuje jej kierunek. Innymi słowy filozofia Lavelle'a mieści się w tym, co w najszerszym sensie można określić jako platońską tradycję metafizyczną.

Lavelle kładzie nacisk na dwóch ideach: bytu i partycypacji — Le Senne zaś akcentuje ideę obiektywnych wartości.

Osobowość nie jest „ani substancją, ani stanem, ani kategorią; jest istnieniem uformowanym przez podwójne *cogito*, napotykającym na przeszkody, i wznoszącym się dzięki wartościom i ku nim". [24] Według Le Senne'a osobowość rośnie w miarę jak człowiek ocenia i odkrywa wartości i w miarę jak je dobrowolnie realizuje. „Świadomość personalizuje się o tyle, o ile wartość odnosi zwycięstwo". [25] Innymi słowy osobowość to coś, co ma być zdobyte, wzrasta przez pokonywanie przeszkód, na jakie świadomość moralna natrafia w odkrywaniu wartości i w działaniu prawdziwie wolnym. Osobowość istnieje więc jakby w zawieszeniu, istnieje pod warunkiem, że sama wciąż się tworzy. Osobowość nie może ukonstytuować się w taki sposób, aby dalszy wysiłek utrzymywania się w istnieniu nie był już potrzebny. [26] Wymaga więc stałego wysiłku. Osoba, która nie stara się o dalszy postęp w stawaniu się osobą, „natychmiast przestaje zupełnie czynić wysiłek". Konieczny

---

[24] *Obstacle et valeur*, s. 321. Podwójne *cogito* odnosi się do *moi public* i *moi intime*.

[25] *Obstacle et valeur*, s. 322.

[26] *Obstacle et valeur*, s. 321.

wysiłek nie ogranicza się do troski o własną kulturę moralną — chodzi także o realizowanie w świecie obiektywnym szczegółowych zamierzeń opartych na intuicji wartości. A więc Le Senne łączy osobowość z konkretnym powołaniem moralnym. A jednocześnie nie pozostaje on w sferze wartości szczegółowych, bo twierdzi z naciskiem, że wartości szczegółowe mają podstawę w wartości fundamentalnej, w dobru jako takim, w wartości jako takiej. „Bradley wykazał definitywnie — pisze Le Senne — że każda ocena jest odwołaniem się do Absolutu. Absolut jest wartością".[27] Poprzez przeżycia moralne i osiągnięcia w tej dziedzinie ludzie doświadczają „obecności i działania Boga", bo wartość jest „egzystencjalną relacją między mną a Bogiem".[28]

7

Zdaję sobie sprawę, że pewne idee, które tu przedstawiłem robią wrażenie bardzo mętnych i pozbawionych precyzji. W wielu wypadkach bezpośrednia trudność ma charakter głównie terminologiczny. Gdy np. autor mówi o „wolnościach", które się spotykają — to oczywiście mówi o osobach obdarzonych wolnością. W innych wypadkach istotnie trudno czasem dojść, jakie znaczenie miało przekazać dane zdanie — wyobrażam sobie, że pewni brytyjscy filozofowie uznają wiele spośród relacjonowanych przeze mnie teorii za nonsensowny bełkot. A jednak myślę, że czyniąc tak nie mają racji. Naturalne i zrozumiałe zniecierpliwienie trudnością mętnego czy obcego języka nie powinno prowadzić do rezygnacji z poznania myśli współczesnych filozofów kontynentalnych. Trzeba przynajmniej spróbować... Oczywiście można przyjąć takie kryterium sensowności, które z góry wykluczy ich wypowiedzi ze zbioru zdań posiadających znaczenie — ale czy takie postępowanie może nas wzbogacić poznawczo. Przecież w ten sposób całe zagadnienie sprowadza się do banalnej tezy, że jeżeli jedna filozofia jest prawdziwa, to druga jest fałszywa, w tej mierze w jakiej się tej pierwszej przeciwstawia czy po prostu różni od niej.

Gdy spróbujemy wniknąć w to, co Mounier rozumie przez swoje rozróżnienie „indywiduum" i „osoby", i gdy zastanowimy się, czy doświadczenie ludzkie uzasadnia te idee — z pewnością dojdziemy do wniosku, że nie są one pozbawione znaczenia. Można uważać, że lepiej nie wprowadzać dychotomii „osoba-indywiduum", ale niesposób twierdzić, że te idee nie posiadają gruntu w do-

[27] *Obstacle et valeur*, s. 194.
[28] *Obstacle et valeur*, s. 345 i 344.

świadczeniu, bo obserwujemy przecież typy ludzkiego postępowania nasuwające myśl o takim podziale.

Powinniśmy także liczyć się z możliwością, że filozofowie, o których mowa, nie bawią się słowami, lecz raczej szukają z wielkim trudem właściwych słów i zdań dla wyrażenia swoich idei. Powie ktoś, że skoro nie umieją wyrazić tych idei w żadnym istniejącym języku, to nie mogą ich w ogóle posiadać. Wątpię, czy ten wniosek jest uzasadniony. Nie chcąc tworzyć nowych słów filozofowie muszą używać tych, które już istnieją. Lecz terminy obiegowe mają już ustalone znaczenie, czy raczej zbiór znaczeń. Wynajdywanie nowych terminów technicznych — wzorem fizyków, którzy wymyślili nazwy „foton", „pozytron" itp. — w filozofii byłoby raczej niepraktyczne, bo i tak trzeba by tłumaczyć, co się przez nie rozumie, (chyba że filozof-twórca pozostawiłby ten trud przyszłym komentatorom). Lecz gdy filozof, unikając wprowadzenia nowych terminów, stara się przy pomocy już istniejących zwrócić uwagę na coś, co jego zdaniem nie było jeszcze nigdy dotąd powiedziane — to jego twierdzenia będą z konieczności nieco mętne i wieloznaczne. Np. słowo „istnienie" (*existence)* nie posiada w języku potocznym tego znaczenia, które mu przypisują egzystencjaliści. Podobnie słowo „indywiduum" nie zawsze ma sens pejoratywny nadany mu przez personalistów. W takich wypadkach na pewno możemy od filozofa wymagać jak najdokładniejszego wyjaśnienia, w jakim znaczeniu używa słowa, które zwykle bywa używane na oznaczenie czegoś innego. Niestety, nie wszyscy filozofowie troszczą się o to. Gdy brak wyjaśnień, możemy zrezygnować z wysiłku dociekania, o co chodzi, ponieważ mamy co innego do roboty, albo przypuszczamy (słusznie lub nie), że podjęty trud byłby nieproporcjonalny w stosunku do wagi problemu. Inne wyjście to zabrać się cierpliwie do pracy nad wykrywaniem, co autor chciał powiedzieć. Dopiero gdy naprawdę, mimo wysiłków, nie uda się ustalić sensu terminów, wolno nam powiedzieć, że tego sensu brak, albo raczej, że jego wykrycie przekracza nasze możliwości. Nie wypada natomiast pochopnie decydować z góry, że dany autor uprawia bełkot, ponieważ używa mniej lub więcej znanych słów w sposób, do którego nie jesteśmy przyzwyczajeni.[29] Nie twierdzę bynajmniej, że jestem w stanie wyjaśnić wszystkie twierdzenia filozofów, o których tu pisałem — i oczywiście nie podzielam wszystkich głoszonych przez nich poglądów. Nie podobna zresztą zgadzać się jednocześnie np. z Sartrem i z Marcelem. Sądzę jednak, że ogólny kierunek tego prądu myślowego, który tu nazwałem

[29] O „wykrywaniu znaczeń" i o roli tej czynności w poznawaniu różnych systemów filozoficznych bardzo ciekawie pisze J. Pieper w eseju pt. *Prawda i niepoznawalność* (por. „Znak", nr 89) (przyp. tłum.).

personalizmem jest raczej jasny. Filozofowie ci chcą zwrócić uwagę na te aspekty ludzkiej osobowości, które według nich najwyraźniej odróżniają je od wszystkiego, co nieosobowe. Wszyscy zgodnie podkreślają wolność, fakt, że osoba używając wolności „tworzy siebie" i większość mówi także z dużym naciskiem o skierowaniu osoby ku innym osobom, o tym, że osoba potrzebuje innych osób nie tylko po to, aby otrzymywać od nich takie czy inne świadczenia, lecz także aby udzielać się im i dawać. Zaprzeczyć temu zorientowaniu osoby, opowiadając się za atomistycznym indywidualizmem to znaczy pominąć jeden z najważniejszych aspektów człowieczeństwa. Z drugiej strony, jak twierdzą personaliści, a wraz z nimi przynajmniej ci egzystencjaliści, którzy są zwolennikami teizmu (w tym także Jaspers) — możliwości natury ludzkiej nie wyczerpują się w jej społecznych kontaktach i powiązaniach. Może ona odkryć i zaakceptować swój związek z Bytem Transcendentnym — dowodząc w ten sposób, że jest czymś więcej niż tylko członkiem społeczeństwa. A więc pojmować osobę wyłącznie jako element państwa, rasy, klasy czy nawet ludzkości to znaczy pojmować ją fałszywie. Można się z tymi twierdzeniami personalistów zgadzać lub nie — ale nie sądzę, aby były one bezsensowne czy nawet specjalnie trudne do zrozumienia. Chciałbym też zauważyć, że te twierdzenia mają pewne praktyczne konsekwencje i znaczenie.

Frederick Copleston SJ
tłum. H. B.

STEFAN WILKANOWICZ

O NIEKTÓRYCH PRZYCZYNACH NIEPOWODZEŃ PERSONALIZMU

SZEŚĆ lat temu prof. Stefan Swieżawski opublikował w „Znaku" ważki artykuł o podobnie brzmiącym tytule: „O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu" (nr 41, listopad 1957). Na wstępie tego artykułu Autor zastanawiał się, czy można mówić o niepowodzeniach tomizmu, „*kiedy tyle faktów zdaje się świadczyć o tym, że mało który kierunek myśli ludzkiej może się poszczycić takimi osiągnięciami i ma tak mocną pozycję w dorobku kultury ogólnoludzkiej jak właśnie tomizm*". Jednak niepowodzenia tomizmu nie są tylko pozorne, nie spełnił on tej roli w ciągu wieków, którą spełnić powinien. „*Nie zwracając już nawet uwagi* — pisał dalej prof. Swieżawski — *na najważniejszą... sprawę metafizyki św. Tomasza i jej losów, stwierdzić się musi zupełnie bezstronnie, że zadziwiająco humanistyczna i «nowoczesna» filozoficzna teoria człowieka wypracowana przez Tomasza zupełnie nie znalazła oddźwięku w epoce nowożytnej i nie umiała przeniknąć «życia», skoro w minimalnym tylko stopniu potrafiła wpłynąć na katolicką ascezę.*"

Dziś wydawać się może, że szeroko rozumiany personalizm znalazł oddźwięk; ogromne zainteresowanie tym kierunkiem myśli zdaje się nawet stwarzać przesłanki do dużego samozadowolenia u personalistów. Ale zainteresowanie w kręgach intelektualistów, zwłaszcza zawodowo zajmujących się tą problematyką, to jeszcze niezbyt wielka pociecha. Myśl personalistyczna nastawiona jest na potrzeby żywych ludzi i zainteresowanie ograniczające się do kręgu fachowców nie może personalistów zadowolić. Mounier nawet nieomal się brzydził akademickim filozofowaniem; można by chyba rzec, że motorem jego intelektualnej twórczości była nie tyle miłość prawdy jako takiej lecz umiłowanie ludzi, którym ta prawda jest potrzebna do życia w prawdzie, dobru i pięknie. Dlatego też naprawdę cieszyć się można dopiero wtedy, gdy personalistyczne idee szeroko oddziaływują na ludzi, pomagając im tak właśnie żyć. A do tego jeszcze daleko, nawet w szerszych kręgach społeczeństw chrześcijańskich.

Zainteresowanie personalizmem nie musi zresztą być równoznaczne z jego akceptacją. Najczęściej jest ono jedynie dowodem istnienia pewnej potrzeby społecznej. Czy właśnie personalizm chrześcijański będzie w stanie potrzebę tę zaspokoić — to się okaże. A zależeć to będzie m. in. od tego czy i jak będzie się on rozwijał oraz czy i jak będzie szerszym kręgom społeczeństwa przekazywany.

Tu jednak nasuwa się wątpliwość wstępna i dość zasadnicza: o jaki personalizm chodzi? Czy można jednym terminem określać św. Tomasza i Mouniera, nie mówiąc już o innych myślicielach? Dość rozpowszechniony w Polsce zwyczaj mówienia i pisania o personalizmie bez bliższych określeń nie może być traktowany jedynie jako drobne niechlujstwo językowe, prowadzi bowiem często do poważnych nieporozumień. Personalizm tomistyczny i personalizm Mouniera różnią się dość istotnie: w płaszczyźnie ontologicznej Mounier jest niewątpliwie bliższy Schelera niż św. Tomasza. Zresztą trudno jest mówić o znajomości Tomasza w Polsce, poza kręgami duchowieństwa i wychowanków KUL-u. W praktyce mówi się o Maritainie i Mounierze, rzadko o Marcelu, który niewątpliwie także należy do nurtu personalistycznego, choć reprezentuje zgoła odmienny typ filozofii egzystencjalistycznej.

Inaczej także przebiega recepcja różnych personalizmów, towarzyszą im niejednakowe uprzedzenia i niejednakowe przypływy przychylności. Analizując przyczyny uprzedzeń w stosunku do tomizmu, prof. Swieżawski stwierdził, że *„jest czymś raczej dziwnym, jeśli myślący człowiek współczesny nie jest w stosunku do tomizmu uprzedzony”*. Dla wielu ludzi współczesnych *„... przedstawia się tomizm:*

— *jako filozofia o najbardziej rozbudowanej sieci formuł esencjalnych, a więc jako martwy i statycznie wykończony system, nie zaś jako żywa wizja rzeczywistości;*
— *jako zawierająca na wszystko gotowe recepty esencjalna metafizyka (przy czym późna scholastyka nie jest pojmowana jako spaczenie, lecz jako udoskonalenie i rozwinięcie tomizmu!);*
— *jako wskrzeszenie i „ochrzczenie” arystotelizmu bez właściwego zrozumienia go, a za to z programowym naginaniem go do potrzeb teologicznych;*
— *jako filozofia i styl filozofowania nieodłącznie związany z tym, co nazywamy scholastyką;*
— *jako filozofia katolicka, rozumiana w tym sensie, że twierdzenia jej wynikają z tez objawionych;*
— *jako filozofia wrogo i obco ustosunkowana do nauk przyrodniczych i hamująco wpływająca na ich rozwój;*

— *jako sposób myślenia i uprawiania nauki pozbawiony zupełnie zrozumienia dla tego wszystkiego, co istotne w naukach humanistycznych;*
— *jako filozofia a-humanistyczna, a-historyczna, a-filozoficzna.*"

Taka interpretacja tomizmu bynajmniej nie jest „zawiniona" przez św. Tomasza, ale szereg historycznych okoliczności sprawił, że jest dość rozpowszechniona. Tymczasem personalizmowi Mouniera takie zarzuty wcale nie towarzyszą, wręcz przeciwnie, niekiedy spotyka się on z sympatią okazywaną nawet „na kredyt". Sympatia ta bowiem zależy także od okoliczności ubocznych, od zrodzonych przez sytuację historyczną potrzeb i uczuć — o czym poniżej.

Problem recepcji, głębokości i „skuteczności" oddziaływania kierunków filozoficznych wart jest poważnych studiów. W dalszych rozważaniach będziemy go dotykali. Zastanawiając się bowiem nad przyczynami niepowodzeń personalizmu mamy na myśli nie tyle określony system czy kierunek filozoficzny ile raczej ów niezbyt jasny obraz personalizmu, jego obiegowy stereotyp, jaki się wytwarza w umysłach szerszych kręgów społecznych — rzadziej pod wpływem fragmentarycznej lektury tekstów oryginalnych, częściej w wyniku niezbyt ścisłych relacji, strzępków polemik i dyskusji, krążących potocznych i niesprawdzanych opinii. Ten to obraz bowiem, zazwyczaj mglisty i różniący się u różnych ludzi, kształtuje atmosferę intelektualną, wpływa na opinię publiczną i w końcu na postępowanie i rozwój ludzi. Dlatego też użyte w tytule słowo „personalizm" może (wyjątkowo) występować samotnie w liczbie pojedynczej, oznacza bowiem pewne swoiste zjawisko społeczne, a nie zawarty w określonych dziełach dorobek tego lub innego myśliciela. Niechlujstwo językowe sygnalizuje fakt społeczny — dobry lub zły, ale istniejący.

Jaki on jednak jest? Nieprosta to sprawa, nikt tego przecież naukowo nie bada. Można się posługiwać jedynie „prywatnym", subiektywnym uogólnieniem, zależnym bardziej od intuicji i wyobraźni niż od zgromadzonych wiadomości. Stąd też ograniczymy się jedynie do zaznaczenia pewnych jego fragmentów czy też aspektów posługując się przy tym metodą dość prostą: przyglądając się, jaki i gdzie budzi on opór.

HARMONIA I OFIARA

Przed dwoma laty, w wielkim liście do przyjaciół z „Tygodnika", zatytułowanym „Strusie w krainie termitów", (T. P. nr 653), Stefan Kisielewski pisał: „*... uważam, że interpretowany po chrześcijańsku «pełny rozwój osobowości» nie polega na tym, że jest tam*

wszystkiego po trochu: trochę dobra, trochę inteligencji, trochę twórczości, trochę estetyki, trochę woli itd. Niestety, słowo «pełny» i jednostronnie przez Woźniakowskiego dobrane cytaty z Maritaina i Bocheńskiego sugerują możliwość anulowania konfliktowego charakteru natury ludzkiej i stworzenia tu na ziemi jakiejś powszechnej pełni życia, harmonijnie łączącej elementy twórcze, etyczne i konsumpcyjne i składającej się na doczesne katolickie «społeczeństwo doskonałe». Wietrzę w tym jakąś optymistyczno-hedonistyczną herezję, ignorującą konfliktowy, psychofizyczny charakter natury ludzkiej oraz jej skażenie."

Podobnie nakierowany sprzeciw istniał zresztą już przed paroma dziesiątkami lat:

I będzie potem rząd ni z prawicy, ni z lewicy
I będzie potem pół oświaty i pół reformy,
Pół wolności, pół ucisku i pół wyrzeczenia,
Żeby mieli nad czym jęczeć zgorzkniali poeci.
Państwo złotego środka! Ludzkość uśmierzona!
O szlachetni, pozwólcie, tylko jedno zdanie:
Mądrość bez gniewu tyle warta, co gniew bez mądrości —
To znaczy nie warta nic.

Zostawmy narazie na boku pytanie, w jakim stopniu tego typu krytyki słuszne są w stosunku do poglądów tego czy innego przedstawiciela nurtu personalistycznego. Przyjmujemy natomiast bez dowodu, że odnoszą się do funkcjonującego w społeczeństwie stereotypu personalizmu. I w stosunku do tego stereotypu nie są pozbawione słuszności, może nawet niewystarczające. Wydaje się bowiem, że w potocznym rozumieniu postulatu doskonalenia się i rozwoju pełnia człowieczeństwa, zakładająca hierarchię wartości i ustawiczne dokonywanie wyboru tych wartości, zmieniona została w płytką wszechstronność, zaś uprawnienia w obowiązki. Jeśli mówi się, że człowiek ma prawo do życia, integralności ciała, odpowiedniego pożywienia, ubioru i mieszkania, wykształcenia, wszechstronnego rozwoju swoich zdolności itd. itd. to znaczy jedynie, że inni ludzie oraz instytucje i władze publiczne nie mogą mu w tym przeszkadzać, a przeciwnie, mają obowiązek pomagać. Nie może to być natomiast rozumiane w ten sposób, że nikomu z pełnej realizacji tych wszystkich uprawnień nie wolno rezygnować, że każdy musi być maksymalnie wszechstronny — za wszelką cenę. Taki postulat musiałby prowadzić do miernoty, jeżeli byłby wykonalny. Przeczy mu potoczna obserwacja (ludzie najcenniejsi rzadko bywają wszechstronni) i mądrość życiowa, która uczy, że w życiu trzeba stale wybierać, to znaczy umieć rezygnować. Taka wszechstronność zakładałaby brak hierarchii wartości, negowałaby zdol-

ność wyboru i przekraczania siebie — a zarazem postulat i obowiązek przekraczania siebie. Słowa Chrystusa o tym, który musi stracić swą duszę aby ją zyskać, odnoszą się nie tylko do mistycznych relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, ale stanowią także najgłębszą charakterystykę „kondycji ludzkiej". Ileż to razy w całkiem doczesnych sprawach zwycięstwo i rozwój zakłada ofiarę i ogołocenie.

Ta zdolność przekraczania siebie, zdolność do wyboru i ofiary jest istotnym lekarstwem na postawę konsumpcyjną. Przeciwstawianie natomiast twórczości postawie konsumpcyjnej prowadzić może na fałszywe tropy, przynajmniej w płaszczyźnie wychowawczej. Twórczość rozumiana jest zazwyczaj wąsko, jako twórczość artystyczna czy już rzadziej naukowa. Uprawianie zaś twórczości artystycznej czy naukowej nie musi wcale wykluczać postawy konsumpcyjnej w płaszczyźnie moralnej, żaden zawód jej nie wyklucza.

Ponadto operowanie terminem „twórczość" wywołuje natychmiast skojarzenia arystokratyczno-elitarne, które z kolei budzą silny opór, m. in. właśnie u Kisiela.

Być może, że toczone na łamach „Tygodnika Powszechnego" dyskusje o kulturze masowej przyczyniły się — wbrew intencjom uczestników — do pogłębienia zamieszania. Nie rozbiły bowiem elitarno-artystowskiego profilu owego stereotypu personalizmu, ukształtowanego w umysłach wielu ludzi. Wiadomo zaś już chyba, że spór pomiędzy elitarną twórczością a masową konsumpcją jest niezbyt sensowny i dość jałowy.

Obawiać się także należy, że ten stereotyp personalizmu grzeszy zarazem pewnym racjonalistycznym optymizmem. Tymczasem, jak pisze Anna Morawska, *„Trwa wciąż alergia... na ufny w sobie optymizm abstrakcyjnego racjonalizmu"* („Rozmowy o Teilhardzie", „Znak", nr 109—110). Doświadczenia „czasów pogardy", tak jaskrawo uwypuklone w prądzie egzystencjalnym, który przepłynął przez Europę, nie przeminęły bez śladu. Dziś niedocenianie pierwiastka tragizmu w losie rodzaju ludzkiego i losach poszczególnych ludzi oraz lekceważenie niepewności i absurdu, zdającego się stanowić element konstytutywny wszelkiej rzeczywistości, odbierane są jako przejawy kompromitującej i obmierzłej naiwności.

Wypada zapytać, skąd wzięły się te „wypaczenia"? Czy mają one swe przyczyny w tekstach filozofów personalistycznych? Jeśli chodzi o „herezję harmonii" to wydaje się, że w dziełach św. Tomasza, Maritaina i Mouniera nie znajdziemy tekstów, które by ją sugerowały. Wszyscy trzej autorzy mówią wyraźnie o konieczności przezwyciężania się, ascezy, przekraczania siebie (*surpassement*). Inna sprawa, że mówią o tym raczej bez wyraźnego związku z postula-

tem pełnego rozwoju osobowości tzn. nie biorą pod uwagę pozornego w istocie rzeczy konfliktu pomiędzy tymi postulatami. Skąd też nie zabezpieczają ostatecznie przed błędnymi interpretacjami.

Ale nie to wydaje się główną przyczyną deformacji, leży ona raczej w specyficznych potrzebach społecznych naszych czasów. Po okresie ciężkich ofiar narzuconych przez wojnę, po okresie ograniczeń w różnych dziedzinach życia i kultury, postulat pełnego rozwoju osobowości musiał nieuchronnie stać się synonimem wolności, hasłem do obalania wszelkich ograniczeń. Nie interesowano się wszechstronnością jako problemem wychowawczym, była ona traktowana przede wszystkim jako przejaw i oznaka wolności, wartości najcenniejszej.

Także i elitarno-artystowska wizja personalizmu nie znajduje pokrycia w tekstach wspomnianych powyżej myślicieli. Tak, nie znajduje pokrycia w treści ich dzieł, ale poniekąd znajduje w formie. Bo twórczość ich jest elitarna w tym znaczeniu, że jest po prostu trudna. U św. Tomasza i u Maritaina sprawia to m. in. bariera terminologii i scholastycznej formy, Mouniera gubi erudycja i talent literacki — to wspaniała proza, daje mocne estetyczne wzruszenia. Mounier jest wściekle demokratyczny, ociera się nawet o mistykę klasy robotniczej, ale cóż z tego, kiedy w każdym zdaniu czuje się rasowego intelektualistę i artystę przebywającego w górnych rejonach ducha. Nie wystarczy wszystko „dla ludu, z ludem, przez lud" — jeśli się nie znajdzie uniwersalnego wyrazu dla swej myśli, nie wyjdzie się z zaczarowanego świata intelektualistów. Trzeba być Janem XXIII aby stać się naprawdę Doktorem Powszechnym.

Ażeby więc personalizmowi odjąć piętno elitaryzmu trzeba znaleźć dla niego prawdziwie uniwersalną formę. Uniwersalną, to znaczy także „siermiężną" i „tramwajową".

Pozostaje jeszcze racjonalistyczny optymizm. Nie ulega wątpliwości, że nie ma go ani krzty w myśli Mouniera, dobrze przetrawionej egzystencjalistycznym kwasem. Co do św. Tomasza, sprawa jest mniej jasna, choćby z uwagi na dość zasadniczy spór o jego esencjalną czy egzystencjalną interpretację. Nie ulega wątpliwości, że dominująca aż do naszych dni interpretacja esencjalna daje pole do tego typu dewiacji. Trzeba poza tym pamiętać, że renesans tomizmu w XX w. dokonywał się pod ciężkim naciskiem pozytywizmu i w walce z fideizmem, sceptycyzmem oraz cieniami dość skrajnego dualizmu. Wywoływać to musiało niewątpliwie skłonność do silnego akcentowania racjonalnego ładu panującego w całej rzeczywistości. Piszący te słowa na podstawie osobistych doświadczeń sądzi, że odchylenia przeciwne są nierównie groźniejsze; niemniej pozostaje faktem, że ów pewny siebie ład i pro-

gramowy optymizm, uważany za cechę personalizmu tomistycznego, dla wielu bywa kamieniem obrazy.

AUTONOMIA I SPOŁECZEŃSTWO

Szukając punktów oporu wobec personalizmu wykorzystaliśmy wrażliwość poety oraz instynkt przewrotnego felietonisty, powieściopisarza, kompozytora i polityka w jednej osobie. Teraz z kolei zaufajmy przeciwnikowi. Tadeusz Jaroszewski w artykule „Tomistyczny spór o określenie osoby ludzkiej" („Zeszyty Argumentów", nr 3/8 z 1963 r.) tak oto pisze:

„Proklamując ideę autonomii, niezależności i ekskluzywności osoby ludzkiej, neotomiści mają przede wszystkim na myśli niezależność człowieka jako osoby od społeczeństwa, od różnego rodzaju inspiracji płynących z tych czy innych form życia społecznego, aktualnego i przeszłego (od historii społeczności). Starają się oni skonstruować taką koncepcję osoby, aby przy ujęciu człowieka jako istoty rozumnej i aktywnie działającej równocześnie wyrugować lub odsunąć na dalszy plan z tej charakterystyki wszelkie społeczne znamiona człowieczeństwa. W sposób sztuczny i nieuzasadniony naukowo oddzielają oni człowieka od warunków, które leżą u podstaw rozwoju jego życia osobowego, kształtują to życie i pobudzają lub hamują rozwój osobowości ludzkiej."

I nieco dalej:

„Autonomia i wolność polega ich zdaniem na s a m o d e t e r m i n a c j i wszystkich działań osoby ludzkiej, wszelkie osobowe działania człowieka wypływają tylko z niego samego, z jego wolnej woli i nie są uwarunkowane zewnętrznymi (czy to naturalnymi czy to społecznymi) wyznacznikami"... „W tym ujęciu działanie osoby ludzkiej jest uniezależnione od wszelkich naturalnych związków przyczynowych zarówno o charakterze fizykalnym, jak i o charakterze społecznym, czy też psychologicznym. Wzmiankowani neotomistyczni personaliści odrzucają bowiem także immanentną psychice poszczególnych jednostek determinację, wynikającą ze stabilizacji pewnych mechanizmów psychicznych postępowania osób ludzkich."

Jest rzeczą dość niezrozumiałą, w jaki sposób Autor dokumentuje tekstami te dość niezwykle brzmiące tezy (bo cały artykuł opatrzony jest bogatym aparatem naukowym sprawiającym wrażenie solidnej dokumentacji źródłowej). Najbardziej tu frapujący cytat ostatni opatrzony został odnośnikiem do pracy Gilsona „Duch filozofii średniowiecznej". Ale sprawdzając podaną w odnośniku stronę 87 znajdujemy tam rozważania na całkiem inny temat. Wedle na-

szej orientacji przedstawione tezy są głęboko sprzeczne z istotą tomistycznego personalizmu, nie mówiąc już o Mounierze, który na każdym kroku podkreśla „wspólnotowy" charakter personalizmu. Rezygnujemy więc z detektywistycznych poszukiwań związków pomiędzy tezami Tadeusza Jaroszewskiego a tekstami źródłowymi i wracamy do ważniejszego problemu naszych rozważań: jakie są społeczne źródła tego typu interpretacji i opinii? Bo opinie zbliżające się do interpretacji Jaroszewskiego często mieszczą się w popularnym stereotypie personalizmu. Nie trudno zauważyć, że nie jest to sprawa błaha, przeciwnie, ma zasadnicze znaczenie wychowawcze.

Skąd się więc biorą tego typu opinie? Wydaje się, że działa tu najpierw instynkt samoobrony stwarzający określoną presję społeczną. Człowiek współczesny czuje się zagrożony przez masowe procesy i kolektywne mechanizmy. Nie da się zaprzeczyć, że w ostatnich paru dziesiątkach lat nie zgniły liberalizm i nie rozwichrzona anarchia były głównymi bolączkami społecznymi — raczej do nich tęskniono i je idealizowano. Tęsknota do maksymalnej niezależności musiała nawet podświadomie skłaniać do indywidualistycznej interpretacji pojęcia człowieka, do podkreślania jego wyższości i niezależności od społeczeństwa. Być może na tej drodze dokonywała się swoista przemiana postulatów moralnych w prawa psychologiczne: osoba ludzka, określana jako cel społeczeństwa, zaczęła przybierać cechy nie podlegającej wpływom otoczenia monady — co jest oczywiście sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i z całą tradycją filozofii realistycznej, ale w pewnych sytuacjach atrakcyjne.

Miało to niewątpliwie negatywne skutki wychowawcze i nadal utrudnia przezwyciężenie poważnych bolączek ciążących coraz silniej na życiu społecznym. Dziś tonem dominującym w postawach ludzi jest bowiem najczęściej konformistyczny indywidualizm — zjawisko w gruncie rzeczy tragiczne i przerażające. Bo nie można nie dostrzec, że niezależnie od koniunkturalnych przerostów biurokracji, przez cały świat przebiegają nasilające się procesy socjalizacji, które mają charakter poniekąd nieuchronny. Wymagają one przystosowania ludzi, prawdziwego wychowania społecznego, które polegać ma na wyrobieniu cnót społecznych i jednoczesnym uzdolnieniu ludzi do życia samodzielnego w ramach zagęszczającej się sieci stosunków międzyludzkich. Obstrukcyjny i bierny indywidualizm jest właśnie zaprzeczeniem obydwu tych wymogów.

Istniejący od dłuższego czasu stan walki pomiędzy marksizmem a katolicyzmem nie mógł pozostać bez wpływu na praktyczne kształtowanie się stereotypu personalizmu. Wiadomo, że walczący

przeciwnicy mają tendencję do akcentowania i wyjaskrawiania tez kontradykcyjnych (oraz do przejmowania metod). I tak np. ataki Reformacji powodowały wysuwanie na pierwszy plan instytucjonalno-prawnych elementów definicji Kościoła w nauczaniu katolickim i prawdopodobnie poważnie opóźniły rozwój doktryny o Mistycznym Ciele Chrystusa. Tak też dokonywane z pozycji determinizmu i kolektywizmu ataki marksistów musiały często powodować wyostrzanie po stronie katolickiej tez dotyczących autonomii i transcendencji osoby ludzkiej, usuwanie zaś w cień społecznego charakteru natury ludzkiej.

Te negatywne skutki walki nie są skutkami jedynymi, można by także pokazywać i rezultaty pozytywne, a nawet warto by poświęcić dużo czasu na badanie, kiedy walka ideowa jest niszcząca dla wszystkich, a kiedy prowadzi do obustronnego postępu wiedzy i moralności. Ale to wielkie zagadnienie, wykraczające poza ramy tego szkicu.

NOWA IDEOLOGIA

Wiadomo jak dużo się dziś mówi o kryzysie ideologii, jak wałkuje się sprawę alergii młodego pokolenia na wszelkie ideologie. Czy zatem nieufność tego typu nie dotyczy także personalizmu? Na pewno tak, na pewno jest on także podejrzewany o to, że jest ideologią. Słowo to zostało tu oczywiście użyte w dość specjalnym znaczeniu. Nierzadko bowiem ludziom alergicznie uczulonym na każdą całościową i wymagającą decyzji wizję świata kojarzy się ono z jakimś systemem już martwym, stanowiącym blok twierdzień i wymogów nie dopuszczających (albo nie potrzebujących) normalnego rozwoju myśli, normalnego życia umysłowego. Ten blok uważany jest za system, mniej lub więcej abstrakcyjny, życiowo jałowy wskutek swego programowego ustabilizowania. Podejrzewa się, że używany on jest jako narzędzie w walkach politycznych, jako środek pożyteczny dla podniecania własnych szeregów i rozbrajania moralnego przeciwnika, jako zasłona dymna dla interesu i uzasadnienie politycznych czy ekonomicznych aspiracji jego zwolenników (czy też raczej użytkowników).

To są oczywiście opinie skrajne. Najczęściej niechęć wobec jakiejś ideologii opiera się na niejasnym przeświadczeniu, że obiektywizm i uczciwość intelektualna są trudno osiągalne w ramach wszelkiego ugrupowania, mającego przecież jakieś interesy i podległego mniejszym lub większym koniecznościom taktycznym. Ludzie mogą być osobiście uczciwi i troszczyć się o pełną prawdę, ale cóż, działają obiektywne mechanizmy społeczne, źródła ciążenia ku fasadowości.

Warto się więc zastanowić w jakim stopniu personalizm podlega takim opiniom i jak mogą być one przezwyciężone.

Najpierw sprawy historyczno-terminologiczne. Sam termin „personalizm" jest raczej świeżej daty, choć klasyczną definicję osoby, w zasadzie przyjętą w myśli chrześcijańskiej, sformułował jeszcze Boecjusz. Wielu filozofów i teologów chrześcijańskich było więc personalistami z ducha, ale nie z nazwy. Nazwa szerzej się rozpowszechniła chyba dopiero dzięki twórczości Mouniera i od razu zaczęto ją kojarzyć z pewnym systemem bądź co bądź partykularnym, mimo wszystkie komplementy jakie można i należy pod jego adresem kierować. Nie będziemy chyba dalecy od prawdy jeżeli przyjmiemy, że np. dla sporej grupy księży, zwłaszcza tych mocno osadzonych w środowiskach o jeszcze tradycyjnej strukturze społecznej i mniej ciekawych nowinek, personalizm oznaczać będzie jakąś koncepcję wymyśloną przez lewicowych Francuzów, mętnych i naiwnych, mających przy tym dość niebezpieczne aspiracje polityczno-społeczne. A np. dla wielu młodych ludzi o niewielkim zasobie wiadomości z dziedziny humanistyki, a zwłaszcza filozofii, personalizm będzie się wiązać z jakąś grupką młodych intelektualistów katolickich, zajmujących się filozofią i toczących na łamach elitarnych czasopism papierowe boje ze swoimi zawodowymi przeciwnikami. Nie będzie się natomiast ten personalizm wiązał (albo niejasno i słabo) ani z codzienną praktyką duszpasterską ani ze zwykłymi problemami moralnymi życia codziennego.

W płaszczyźnie wewnątrzkościelnej słowo „personalista" pełni także funkcje pewnej etykiety, po której poznaje się przeciwników integryzmu, zwolenników postawy otwartej. Słusznie, bo postawa personalistyczna z integryzmem nie da się pogodzić. Ale powoduje to także pewne skutki ujemne: odchodzenie od istoty rzeczy w kierunku funkcji ubocznych. Nie chcemy przez to powiedzieć, że nie jest ważna sprawa odnowy Kościoła, chodzi tylko o to, aby nie patrzeć na personalizm tylko jako na swoistą „ideologijkę" do walki z integryzmem.

Do wytwarzania się podobnych opinii przyczynia się oczywiście zwykła niewiedza.

Skąd miałby się szerszy ogół o personalizmie dowiadywać? Owszem, wydano kilka książek, w nakładach nie zawsze nawet pokrywających zapotrzebowanie ze strony ludzi zawodowo obowiązanych do ich lektury. Poza tym artykuły. Ale to bardzo niewiele.

Nie trzeba się jednak zbyt łatwo rozgrzeszać. Wiadomo, że jeśli jakaś idea nacechowana jest dojrzałą mądrością, odpowiada potrzebom ludzkim i wyrażona jest w odpowiedni sposób, to szerzy się jak zaraza, wbrew wszelkim trudnościom i przeszkodom. Wy-

pada więc zastanowić się chwilę nad twórczością intelektualną w ramach nurtu personalistycznego.

Chyba nie wygląda ona najlepiej. Czy myśl personalistyczna w Polsce się rozwija? Słuszniej byłoby powiedzieć, że raczej jeszcze walczy o prawo do istnienia. Najczęściej referuje się i polemizuje, rzadko kiedy ukazuje się praca, która naprawdę sprawę posuwa naprzód, tak jak np. *Miłość i odpowiedzialność* ks. bpa Wojtyły. A tymczasem jest to warunkiem żywotności i życiowej użyteczności. Można odmieniać personalizm przez wszystkie przypadki, wałkować go na wszystkie strony, na odwyrtkę i k'sobie — nic z tego nie wyniknie jeśli się nie potrafi pomóc w usunięciu choć jednej bolączki trapiącej społeczeństwo. A do tego nie wystarczy popularyzacja, potrzebna jest rzetelna twórczość zorientowana dwukierunkowo: i na pogłębienie słabo rozwiniętych dziedzin myśli personalistycznej i na konfrontację teoretycznych założeń z praktycznymi problemami życia.

Nikt nie dysponuje zapewne jakimś „programem rozwoju" myśli personalistycznej i lepiej, żeby go zbyt dokładnie nie programowano. To jest sprawa wrażliwości intelektualnej, realizmu i poczucia odpowiedzialności poszczególnych badaczy.

Może jednak warto zaproponować jeden z kierunków pracy, choćby tytułem przykładu. Mamy tu na myśli zagadnienie autodeterminizmu. Trzeba zresztą odrazu wyjaśnić, że idąc za o. Woronieckim rozumiemy autodeterminizm całkiem odmiennie niż to zdaje się wynikać z przytoczonych sformułowań Jaroszewskiego.

Przyjęcie n i e z a l e ż n o ś c i (podkr. moje — S. W.) działań osoby ludzkiej od „wszelkich naturalnych związków przyczynowych" musiałoby prowadzić do likwidacji etyki. W naszym rozumieniu autodeterminizm wynika z tezy, że wola człowieka nie jest absolutnie zdeterminowana wobec dobra nie mającego bezwzględnego i absolutnego charakteru. Podejmując decyzję powodujemy się zawsze jakimiś racjami, ale zawsze mamy do dyspozycji różne racje, różne „za" i „przeciw", bo dobra względne nie są dobrami „pełnymi", zawsze mają jakieś braki. Na jakiej racji się zatrzymamy, którą wybierzemy — to jest właśnie zdeterminowane przez naszą wolę, a zatem przez nasze dążenia, pragnienia, cechy psychofizyczne.

Postępowanie człowieka kształtuje w nim nieuchronnie takie lub inne predyspozycje, które z kolei wpływają na dalsze postępowanie w przyszłości. Nawarstwiający się ciąg dokonywanych aktów wyboru określa w pewnym stopniu wybory przeszłe. Tu natrafiamy na fundamentalny problem etyki i psychologii: zdolność wyboru. Tu także dochodzimy do podstaw stosunków pomiędzy jednostką a otoczeniem, bo przecież działające na człowieka bodźce zewnętrzne nie mają charakteru oddzielnych bezpośrednich interwencji lecz wpływ

ich dokonywuje się pośrednio, przez kształtowanie się predyspozycji i wpływanie na zdolność wyboru.

Tak więc zagadnienie autodeterminizmu otwiera szerokie perspektywy teoretyczne i posiada ogromną doniosłość praktyczną, dotyka rdzenia problematyki wychowawczej. Można przewidywać, że książki z tej dziedziny, oczywiście nie całkiem specjalistyczne, znalazłyby bardzo licznych odbiorców i w niejednym by im mogły pomóc. Klasyczne i tak interesujące młodzież zagadnienie kształcenia charakteru najściślej się z tymi problemami wiąże.

Życiowa przydatność personalizmu zależy więc m. in. od rozwoju teoretycznej myśli personalistycznej. Ale jak ma się przedstawiać sprawa jej upowszechnienia? Wspomnieliśmy powyżej, że ideologie uważane bywają za życiowo jałowe, za coś co jest upowszechniane, a nie czego się szuka. Najlepszą oznaką doktrynerstwa jest utożsamianie upowszechniania z wbijaniem pewnych tez do głów możliwie dużej ilości ludzi w możliwie krótkim czasie. Jeśli się jeszcze robi to pod przymusem, to można być pewnym negatywnego rezultatu.

Nie projektujemy zatem szkolenia personalistycznego na wszystkich szczeblach organizacji kościelnej. Widzimy natomiast inne zadania, których realizacja może się przyczynić do prawdziwego upowszechnienia dorobku myślicieli personalistycznych. Wspomnieliśmy już powyżej o trudnych sprawach wychowania człowieka przystosowanego do życia w ramach cywilizacji o wysokim stopniu socjalizacji. Człowiek taki musi być odporny na przeciążenie systemu nerwowego wzrastającą ilością bodźców związanych z rosnącą liczbą ludzi i gęstością stosunków społecznych, musi cechować go wysoki stopień rozwoju cnót społecznych i zdolność do budowania swej samodzielności intelektualnej i moralnej. Wydaje się, że z natury rzeczy znajomość dorobku myśli personalistycznej pomaga do rozeznania się w tych zagadnieniach i do ich rozwiązywania. W tej dziedzinie myśliciele personalistyczni mają niewątpliwe zadanie: pomagać wszystkim tym, którzy prowadzą pracę wychowawczą na różnych szczeblach i w różnych zakresach oraz wszystkim tym, którzy na kierunki tej pracy i kształtowanie się warunków społecznych mają wpływ. I najlepiej nikomu przy tym żadnymi personalizmami głowy nie zawracać.

Stefan Wilkanowicz

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

NA MARGINESIE »CZŁOWIEKA« TEILHARDA DE CHARDIN

ZAINTERESOWANIE myślą Teilharda de Chardin — jeśli chodzi o siłę i zakres tego zjawiska — da się chyba porównać tylko z tym, co przeżyło pokolenie naszych ojców czy dziadków w zetknięciu z filozofią Bergsona. Tylko wtedy poruszenie umysłów było równie powszechne, a dyskusje, toczone tak wśród laików jak i uczonych, równie namiętne. Ruch umysłowy, jaki wywołał na przykład egzystencjalizm, miał w porównaniu z tym charakter o wiele bardziej powierzchowny, krótkotrwały i snobistyczny; to, co egzystencjalizm wniósł istotnie ważnego, stało się rychło na powrót domeną specjalistów. Zakresu i napięcia zainteresowania nie należy oczywiście utożsamiać z istotną wartością kierunku, który falę zaciekawienia wywołuje. Neopozytywizm, filozofia analityczna czy — przede wszystkim — fenomenologia (by ograniczyć się do orientacji, jakie powstały w naszym stuleciu) znaczą dla rozwoju filozofii co najmniej tyleż (o ile nie więcej!) co myśl Bergsona czy egzystencjalizm, choć nigdy nie wyszły na szersze forum i w dalszym ciągu pielęgnowane są i rozwijane wyłącznie w pracowniach uczonych.

Różne bywają przyczyny szerokiej popularności takich czy innych doktryn filozoficznych. Nie tu miejsce na ich analizę. Warto natomiast podkreślić, że za popularność się płaci, popularność bowiem rodzi zapotrzebowanie na popularyzację, która zawsze grozi niebezpieczeństwem spłycenia, a nawet sfałszowania istotnych tendencji i tez owych interesujących kierunków. Tak działo się z Bergsonem i egzystencjalizmem, analogiczna sytuacja grozi także niestety Teilhardowi de Chardin.

Prace dotyczące Teilharda (a w ostatnich latach ukazało się ich niezwykle dużo) idą w różnych kierunkach. Nie można nie doceniać wielkiego wysiłku różnych autorów, którzy starają się zrekonstruować całokształt poglądów Teilharda, czy tych, którzy w rzetelny sposób pragną poglądy te popularyzować. Niekiedy dużą wartość posiadają też prace, których zadaniem jest „ustawienie"

myśli Teilharda z punktu widzenia takiego czy innego kierunku filozoficznego, choć w dalszym ciągu będziemy musieli podnieść przeciw nim pewne zastrzeżenia. Jednakże największą wartość naukową przedstawiają przede wszystkim te wypowiedzi, których celem jest nieuprzedzona i wnikliwa analiza poglądów Teilharda — analiza usiłująca wyjaśnić je i podać ich wierną interpretację, opartą na właściwym zrozumieniu jego twierdzeń i dochodzącą do wykrycia zasadniczych założeń, jakie legły u ich podstaw.

Korzystając z ukazania się w języku polskim jednej z ważniejszych prac Teilharda de Chardin, mianowicie *Le groupe zoologique humain,* [1] niech będzie wolno przedstawić kilka uwag, o charakterze filozoficznym, jakie powstały na marginesie lektury tego właśnie tekstu. Zanim jednak do tego przejdziemy, wypada po krótce określić zastosowany tu kąt widzenia i kierunek refleksji w wyniku których powstały.

I. UWAGI WSTĘPNE

Poglądy Teilharda de Chardin domagają się niewątpliwie wielostronnej weryfikacji. Postulat tego rodzaju stawiany jest zresztą wobec każdej nowej teorii czy hipotezy, starającej się wnieść istotny wkład w proces naszego poznawania i rozumienia rzeczywistości. Przez „weryfikację" (w szerszym znaczeniu tego słowa) rozumiem tu nie tylko samo s p r a w d z e n i e, a więc stwierdzenie, czy dane poglądy są prawdziwe czy fałszywe, [2] ale także to wszystko, co do tego sprawdzenia prowadzi i co je przygotowuje, w szczególności zaś analizę i właściwą, adekwatną interpretację tych poglądów, polegającą na wniknięciu w istotne intencje badanego autora, a także zabiegi mające na celu dotarcie do wielorakich założeń jego poglądów (choćby założenia te nie były nawet przez niego samego wyeksplikowane czy uświadomione do końca) i zda-

---

[1] Pierre T e i l h a r d d e C h a r d i n, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej.* Przełożyli Janina i Grzegorz Fedorowscy. Warszawa, Instytut Wydawniczy „PAX", 1962, s. 152.

[2] Mówiąc o sprawdzaniu jakiegoś systemu trzeba odróżnić dwie sprawy: 1. sprawdzenie „idealne", które polegałoby na stwierdzeniu, czy badany system zgodny jest z odpowiednim zbiorem twierdzeń absolutnie prawdziwych o rzeczywistości — byłoby to sprawdzenie doskonałe, 2. sprawdzanie w sensie porównywania twierdzeń tegoż sytemu z aktualnym stanem naszej wiedzy, który prawdopodobnie nigdy nie dojdzie do doskonałości i będzie się nieustannie zmieniał (a także doskonalił) w miarę postępu nauki.

Jakkolwiek ideałem, do którego winniśmy dążyć, jest sprawdzanie w znacz. 1, to jednak jest oczywiste, że w praktyce musimy poprzestać na sprawdzaniu w znacz. 2. Proces dążenia do „optimum" weryfikacji jakiegokolwiek poglądu trwać będzie tak długo, jak długo istnieć będzie myśląca i pracująca badawczo ludzkość.

nie sprawy z ich teoretycznych konsekwencji. Tego rodzaju zabiegi przygotowujące weryfikację obejmowane są często określeniem krytyki immanentnej badanych poglądów. Od razu trzeba zwrócić uwagę, że ten etap pracy bywa zwykle najtrudniejszy, zwłaszcza, gdy — jak to ma także miejsce w wypadku Teilharda — autor wprowadza nową, oryginalną terminologię i posługuje się swoistym, obrazowym i nie zawsze dostatecznie ścisłym sposobem przedstawiania swych myśli.

Weryfikacja poglądów Teilharda de Chardin iść musi co najmniej w dwóch głównych kierunkach: filozoficznym i przyrodniczym. Teilhard nie uważał siebie za filozofa, jednakże poglądy jego zawierają szereg ściśle filozoficznych implikacji i konsekwencji, które okażą się niewątpliwie ważne dla dalszego rozwoju filozofii, poza tym, mimo czynionych przez niego samego zastrzeżeń, w pracach jego znajdujemy szereg twierdzeń, które od strony filozofii domagają się interpretacji. Nie może także dziwić postulat weryfikacji myśli Teilharda od strony nauk przyrodniczych, mimo, że w zakresie niektórych z nich był on niemal bezkonkurencyjnym autorytetem; trzeba bowiem pamiętać, że nauki przyrodnicze znajdują się w nieustannym rozwoju, warunkowanym zarówno nowymi zdobyczami doświadczalnymi, (nowe fakty empiryczne), jak i postępem metod badawczych. Sam Teilhard zresztą jasno zdawał sobie z tego sprawę: podkreślał ciągle fragmentaryczność naszej wiedzy (zwłaszcza jeśli chodzi o zakres faktów, na których możemy się opierać) i jej ograniczoność z uwagi na same możliwości badawcze, apelował także o pomoc do uczonych — specjalistów w tych dziedzinach, w których sam nie czuł się dostatecznie kompetentny.

Pomijając sprawę weryfikacji przyrodniczej, zastanówmy się, jak winno wyglądać przygotowanie do weryfikacji poglądów Teilharda de Chardin od strony filozofii. Na samym początku należy podkreślić z całym naciskiem, że w postulacie tym nie chodzi o sprawdzanie poglądów Teilharda w sensie badania ich zgodności (*resp.* niezgodności) z jakimkolwiek przyjętym z góry systemem filozoficznym, a więc na przykład z tomizmem, marksizmem, bergsonizmem, egzystencjalizmem itd. Tego rodzaju próby, które już zresztą zostały podjęte, uznać wypada za przedwczesne dopóki nie zostanie przeprowadzony pierwszy etap badań polegający na wspomnianej wyżej „krytyce immanentnej". Wydaje się także, że tego samego rodzaju zarzut należy postawić niektórym teologom, którzy już chcą przesądzać sprawę ortodoksji Teilharda, zanim jeszcze zdołali wniknąć w sedno jego myśli.

W ramach krytyki immanentnej poglądów, badanych w oparciu o konkretny tekst czy zbiór tekstów danego autora, znaleźć muszą miejsce następujące zabiegi badawcze:

1. Analiza aparatury pojęciowej, sprecyzowanie właściwych znaczeń występujących w danym tekście terminów,
2. Dotarcie do istotnych założeń, leżących u podstaw badanych poglądów,
3. Interpretacja owych poglądów w świetle wyników badań przeprowadzonych sub 1 i 2.

(Ad 1) Z tych trzech zabiegów najbardziej podstawowy jest pierwszy. Ale już on wzbudzić musi wątpliwości. Bo czy jest możliwa analiza (pojęta jako wyjaśnianie treści) jakiegoś pojęcia, która nie posługiwałaby się terminologią zaczerpniętą skądinąd, z zewnątrz? A przecież taka obca terminologia łamie samą zasadę naczelną „immanentności" krytyki i z konieczności zniekształca specyficzność terminów, jakimi dany autor się posługuje — zwłaszcza jeśli to robi w sposób wysoce oryginalny. Czy — w szczególności — nie wniesie się tu, niejako pokryjomu, a więc tym bardziej perfidnie, znaczeń całkowicie mu obcych, bo zaczerpniętych na przykład z kontekstu systemu filozoficznego, z którym nie ma nic wspólnego lub, co gorsza, z którym p o z o r n i e coś go łączy? Czy, jednym słowem, jest tu możliwa analiza tak neutralna i „czysta", by oddawała tylko i wyłącznie samą myśl badanego autora?

Wydaje się, że wbrew nasuwającym się wątpliwościom, można na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Filozofia wykształciła w swym rozwoju między innymi taką aparaturę pojęciową, która z biegiem czasu staje się coraz bardziej neutralna i niezależna od systemów filozoficznych, z jakich poszczególne pojęcia genetycznie się wywodzą. Można powiedzieć, że stały się one teraz *bonum commune* filozofii „jako takiej" i w dalszym ciągu służą za narzędzie, pozwalające w wieloraki sposób posuwać naprzód filozoficzną pracę badawczą. Oczywiście nie znaczy to, by wszystkie tego rodzaju pojęcia osiągnęły równy stopień neutralności, pozostaje także problemem, na ile najbardziej neutralne tworzą ze sobą zbiór spójny i w jakim stopniu są operatywne badawczo. Ale zachowując pewną ostrożność możemy posługiwać się także i tymi pojęciami, które dla bliższego sprecyzowania domagają się odwołania do kontekstu, z jakiego wyrosły lub w jakim na nowo zostały użyte. Jeśli np. wypowiadamy słowo „substancja", musimy dodać, czy rozumiemy je w sensie arystotelesowskim, scholastycznym czy kartezjańskim, tak jak w wypadku „natury" musimy zaznaczyć, czy chodzi nam o znaczenie, w jakim występowało np. u Szkota Eriugeny, Tomasza z Akwinu czy u Spinozy. Niemniej jednak jesteśmy w stanie uchwycić poprzez nie treści, które pozwalają nam na sformułowanie definicji pojęć, definicji właśnie „neutralnych", niezależnych od teorii, jakie są z nimi związane. Ten fakt ma waż-

kie konsekwencje praktyczne: dzięki niemu istnieje możliwość przekładu języka jednego systemu filozoficznego na języki innych, możemy porozumiewać się i dyskutować wychodząc z różnych pozycji, a także sporządzać „słowniki filozoficzne", podające nie tylko znaczenia terminów w różnych kontekstach, ale i usiłujące formułować ich ogólne (jakkolwiek, niestety, często ogólnikowe) definicje.

To, że wiele terminów filozoficznych posiada „otoczkę" rozmaitych znaczeń, implikowanych przez odpowiednie teorie (które zresztą z kolei warunkowane są przez owe znaczenia), ma, obok oczywistych niedogodności, także i swoje plusy: wykluczenie bowiem wszystkich dotychczasowych znaczeń jakiegoś terminu może przybliżyć nam, dzięki oczyszczeniu terenu, intuicję tego znaczenia, w jakim występuje on w nowym użyciu. Jeśli na przykład u Teilharda stajemy wobec centralnego dla jego poglądów pojęcia ewolucji, łatwiej będzie nam szukać jego istotnego sensu, jeśli wiemy, że nie jest ono użyte ani w sensie darwinowskim, ani spencerowskim, ani bergsonowskim, ani ... itd.[3] Ta metoda wykluczania nie da nam oczywiście w p r o s t odpowiedzi pozytywnej, nie jest nam bowiem dany zbiór wszystkich możliwych znaczeń terminu „ewolucja", których kolejne eliminowanie (o ile byłby to zbiór skończony) doprowadziłoby nas do uchwycenia tego właściwego znaczenia, o które w danym wypadku chodzi; niemniej jednak wykluczenie kilku czy kilkunastu z nich zmniejsza możliwość błądzenia po ślepych uliczkach i każe szukać rozwiązania gdzie indziej. I to nawet, jeśli miało by się ono okazać analogiczne do któregoś z wykluczonych.

(Ad 2) Drugim istotnym zadaniem krytycznej analizy immanentnej jest dotarcie do z a ł o ż e ń leżących u podstaw analizowanych

[3] Mógłby ktoś postawić zarzut, że jeśli mówimy tu o w y k l u c z a n i u, musimy znać już to, w o b e c c z e g o wykluczamy, tzn. znać drugi człon różnicującego porównania — inaczej przecież nie mielibyśmy w ogóle podstaw do eliminacji. Zarzut taki byłby jednak tylko częściowo słuszny, często bowiem wystarczy uchwycenie w drugim członie porównania jakiejś cechy, wyraźnie różnej od cech poznanego poprzednio członu pierwszego, ale i nie wyczerpującej ukwalifikowania owego członu, w którym występuje. I już wówczas mamy prawo stwierdzić, że drugi człon n i e j e s t taki, jak pierwszy, a więc, że obydwa różnią się między sobą, choć nie mamy jeszcze dostatecznych danych, by określić na czym w całości różnica ta polega. Upraszczając, moglibyśmy to przedstawić następująco: mając jakiś znany układ $A_1(a, b, c)$ i drugi, nieznany jeszcze dokładnie układ $A_2(d, e, f)$ możemy np. w pierwszej fazie badań uchwycić tylko moment d z układu A_2. Dla momentu tego nie znajdujemy jednak odpowiednika w układzie A_1. Dysponując tylko owym momentem d nie możemy także przesądzić niczego na temat istoty A_2, (i to nawet, gdyby d do tej istoty integralnie należało), bo może być ona wyznaczona przez całość d, e, f i przez szczególne relacje, jakie między nimi zachodzą.

poglądów. Niekiedy wykrycie ich nie przedstawia wyraźniejszych trudności, bo są one tak czy inaczej wyeksplikowane przez samego badanego autora, czy to w analizowanym właśnie tekście czy w innych jego dziełach. Ale często bywa inaczej. Zdarza się, że autor nigdzie nie wyjaśnił ich wyraźnie, bo albo uważał je za oczywiste albo też sam nie zdawał sobie dostatecznie sprawy z ich istnienia. Pierwszy przypadek zachodzi przeważnie wtedy, gdy pewne twierdzenia były przyjęte powszechnie za prawdziwe w okresie, w którym żył i tworzył, a ich oczywistości nikt nie poddawał wątpieniu. Do wykrycia tego rodzaju założeń dopomóc nam mogą badania kultury umysłowej epoki, z tego punktu widzenia bezcenne są na przykład prace Jaegera (zwłaszcza *Paideia*), gdy chodzi o ukazanie idei przewodnich myśli starożytnej, czy prace takich autorów, jak Huizinga, w dużej mierze Gilson, Burkchardt i inni, w wypadku średniowiecza i renesansu. Takiej pomocy nie znajdziemy jednak wtedy, gdy usiłujemy wykryć założenia leżące u podstaw badanych poglądów, ale takie, które okazują się specyficzne dla danego autora i względnie niezależne od otaczającej go „aury" intelektualnej. Na ich trop naprowadzić nas mogą wyłącznie pytania domagające się uzasadnienia takich czy innych jego tez, uzasadnienia nie przeprowadzanego — z punktu widzenia metod badawczych, jakimi m y dysponujemy — do końca, na które to pytania staramy się odpowiedzieć zgodnie z wewnętrzną konsekwencją systemu analizowanych twierdzeń. Gdy do założeń tych uda nam się dotrzeć, możemy w dalszym ciągu pytać o ich stosunek zarówno wzajemny, jak i do reszty systemu (czy np. nie są one wzajemnie sprzeczne lub czy w pewnych partiach systemu nie prowadzą do innych wniosków, niż te, które zostały przez danego autora faktycznie wyciągnięte) i td. W każdym razie uchwycenie zasadniczych założeń jakiegoś systemu (założeń tych nie należy mylić z wyeksplikowanymi tak czy inaczej p u n k t a m i w y j ś c i a systemu) jest warunkiem *sine qua non* jego zrozumienia i jego właściwej interpretacji. Jest rzeczą oczywistą, że zdolność wychwytywania owych założeń zależy od sprawności w stawianiu pytań dotyczących uzasadnienia tego, co jest nam wyraźnie dane, sprawność ta natomiast warunkowana jest z kolei wzbogacającym się stale stanem naszej wiedzy. Tym właśnie tłumaczy się ów paradoks, że filozofia jak gdyby ciągle chodzi w kółko, nawracając do systemów historycznych i zdawało by się przebrzmiałych i że historyk filozofii znajdować może coś nowego nawet w tych teoriach, które przez wieki całe były badane i w wieloraki sposób interpretowane.

(Ad 3) W oparciu o dokładne zrozumienie aparatury pojęciowej i wyjaśnienie założeń i podstaw badanego systemu można dopiero pokusić się o jego adekwatną i rzeczywiście immanentną interpre-

tację. Polegać ona będzie na uwydatnieniu tez podstawowych i ich wyjaśnieniu właśnie w świetle wykrytych założeń, ukazaniu, że nie tylko tak dany autor twierdził ale i musiał tak twierdzić, skoro ciążyły na nim takie a nie inne prekoncepcje. Albo odwrotnie: że nie wyciągnął w swym systemie konsekwencji, do których powinien był dojść, gdyby postępował zgodnie ze swymi założeniami. Analiza aparatury pojęciowej pozwala nam — z drugiej strony — wyjaśnić, w jakim znaczeniu występują u niego takie czy inne terminy, czy posługuje się nimi w sposób zawsze jednakowy (tzn. czy są one u niego jednoznaczne), w jakim stosunku pozostają one do znaczeń równokształtnych terminów w innych systemach itp. Wszystko to pozwala nam na nowe, pełniejsze i więcej wyjaśniające przedstawienie filozofii badanego autora, przy czym — być może — dojdzie nawet do przewartościowania jego twierdzeń, drogą wysunięcia na czoło jednych, a uznania innych za konsekwencje obranych punktów wyjścia. Tego rodzaju interpretacja, jak długo nie przejdzie progu weryfikacji, pojętej jako zestawienie analizowanych twierdzeń z systemem twierdzeń uznanych za prawdziwe, tak długo pozostanie interpretacją immanentną, pozwalającą jednak na lepsze rozeznanie się w badanych poglądach, niż to mogli uczynić badacze wcześniejsi, czy nawet — co może zabrzmieć dziwnie — sam twórca tych poglądów.

*

Uwagi poniższe, zatytułowane „próba analizy", ograniczają się wyłącznie do wspomnianej na wstępie, jednej pracy Teilharda de Chardin, przy czym i w tym zakresie dalekie są one od wyczerpania tematu. Posiadają charakter wyraźnie roboczy, przygotowawczy, w wielu wypadkach właśnie „marginesowy". Ktoś lepiej przygotowany i bardziej kompetentny pod względem znajomości myśli Teilharda mógłby, z jednej strony, poczynić tych uwag o wiele więcej i głębiej wniknąć w istotę analizowanych koncepcji, z drugiej zaś potrafiłby niewątpliwie od razu odpowiedzieć na szereg postawionych tu pytań, których rozwiązania znalazłby po prostu gotowe w innych pismach tego autora. Niemniej jednak wydaje się, że może warto podjąć choćby tak fragmentaryczną i niedoskonałą próbę, by przynajmniej zilustrować postulowany tu kierunek badań nad dziełem Teilharda de Chardin.

Ograniczenie się do jednego tekstu ma także ważną zaletę metodologiczną, mimo, że z drugiej strony uniemożliwia wniknięcie w całość myśli badanego autora. Od czegoś trzeba przecież zacząć, a rzetelna analiza filozoficzna musi ograniczyć się do tekstu, który stanowi w danym wypadku jedyny możliwy empiryczny punkt

wyjścia — bowiem tylko poprzez tekst uzyskujemy wgląd w twierdzenia i intencje autora. Poza tym są one dla nas bezpośrednio nieuchwytne i mogą stać się jedynie przedmiotem mniej lub bardziej prawdopodobnych domysłów.

W spuściźnie literackiej Teilharda de Chardin *Człowiek* zajmuje dość ważne miejsce. Przedstawia wersję poglądów dojrzałych, pod pewnym względem — jak sam to oświadczał — dojrzalszą nawet niż *Phénomène humain*, od którego jest o dziesięć lat późniejszy. Poza tym dziełko to jest bardzo zwarte, syntetyczne, zbudowane przejrzyście i stosunkowo jasno napisane. Wszystko to sprawia, że stało się wygodnym przedmiotem prób analizy i refleksji.

II. PRÓBA ANALIZY

1

Pierwszą rzeczą, niezmiernie ważną dla poznania charakteru pracy Teilharda, jest jego rozumienie „fenomenu" i „fenomenologii". „Usiłuję — czytamy w „Przedsłowiu" omawianej książki — jedynie dać opis „fenomenologiczny", zewnętrzny opis człowieka jako „zjawiska" — w takim zakresie, w jakim na podstawie obserwacji ziemskich mamy prawo rozważać w sposób naukowy istotę ludzką w związku z rozwojem innych istot żywych i jako najwyższą — przynajmniej dotychczas — fazę ich ewolucji". [4]

Pojęcie fenomenologii kojarzy nam się przede wszystkim z metodą filozoficzną zapoczątkowaną przez Husserla i rozwijaną przez kierunek filozoficzny, który od tego właśnie pojęcia wziął swą nazwę. Husserl rozumiał przez nią metodę opisu i analizy bezpośrednich danych doświadczenia, przy czym postulował, by ujmowane one były w sposób możliwie najczystszy, wolny od wszelkich założeń i prekoncepcji, które w jakikolwiek sposób mogłyby je modyfikować i zniekształcać. Odnosi się to także do założeń przejętych z takich czy innych teorii naukowych i filozoficznych, choćby się zdawało, że są już one dostatecznie sprawdzone i ugruntowane. W swej charakterystyce metody fenomenologicznej Roman Ingarden, uczeń Husserla i jeden z najwybitniejszych współczesnych fenomenologów, napisał między innymi: „Postulat powrotu do rzeczy, do doświadczenia, to przede wszystkim postulat obudzenia na nowo wrażliwości na to, co w doświadczeniu jest bezpośrednio naocznie dane i do pełnego uświadomienia sobie, co i jak właściwie jest dane. To pełne uświadomienie sobie na nowo oży-

[4] P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, s. 9.

wionych danych powinno być przeprowadzone bez względu na to, co taka lub owa teoria tłumacząca zjawiska uznaje lub postuluje, a więc też i niezawiśle od wyników wszelkich teorii naukowych posługujących się hipotezami czy konstrukcjami i kombinacjami czysto pojęciowymi, a jedynie pod hasłem jasnego i adekwatnego dojrzenia bezpośrednich danych w ich swoistym charakterze i — o ile to tylko możliwe i w granicach tego, co możliwe — opisowego odtworzenia tego, co zostało doprowadzone do jasnego zdania sobie sprawy z bezpośrednich danych."[5] Czysty, nieuprzedzony opis bezpośrednich danych doświadczenia — oto spodziewany wynik metody fenomenologicznej; opis ten stać się może dopiero podstawą dalszej pracy badawczej, starającej się zinterpretować i wyjaśnić owe dane. „Ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednie doświadczenie".[6]

Fenomenologia Teilharda de Chardin oznacza coś zupełnie innego. I ona chce badać dane doświadczenia i dać ich wszechstronny opis. Ale nie ma to być opis programowo „czysty", pozbawiony wszelkich założeń, lecz — przeciwnie — opis oparty na wynikach dostarczanych przez nauki szczegółowe. Ich zasadniczej wartości poznawczej Teilhard nie podaje w wątpliwość, choć oczywiście zdaje sobie sprawę z możliwości błędu, który jednak nigdy nie jest nie do przezwyciężenia. Możemy także stale poprawiać założenia, teorie i hipotezy, z którymi z konieczności podchodzimy do badania rzeczywistości. Fenomenologia Teilharda bazuje więc na innym doświadczeniu niż fenomenologia Husserla: jest to doświadczenie naukowe (w sensie nauk przyrodniczych), podczas gdy to, które postuluje Husserl określić by można jako „przednaukowe", bo programowo wolne od wszelkich, nawet tzw. naukowych założeń. Odpowiednio inne jest także w obu wypadkach samo pojęcie fenomenu: dla Teilharda nie jest nim to, co bezpośrednio dane w nieuprzedzonym doświadczeniu, lecz to, co dostępne dla doświadczenia naukowego, przy tym dostępne niejako „z zewnątrz", bez możliwości ukazywania tzw. „istoty rzeczy", w jakimkolwiek z filozoficznych znaczeń tego wyrażenia miałaby być ona rozumiana.[7]

---

[5] Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 296 (Rozprawa pt. *Dążenia fenomenologów*).

[6] Ibid. s. 290.

[7] Jeśli występujące w przytoczonym poprzednio tekście Teilharda wyrażenie „opis zewnętrzny" zastosować do człowieka, można je rozumieć dwojako: jako opis nie docierający do najbardziej intymnego wnętrza człowieka i jako opis nie docierający do tzw. istoty rzeczy. W pierwszym znaczeniu opis zewnętrzny przeciwstawia się opisowi od wewnątrz, jako rezultatowi obserwacji np. stanów psychicznych niemożliwych do uchwycenia przez obserwatora innego, niż sam podmiot świadomy. Zakres tej „zewnętrzności" może się zmieniać w zależności od zastosowania takich czy innych metod badań psychologicznych, można

Jest jednak dalszy punkt, w którym znajdujemy przynajmniej formalną zbieżność poglądów Husserla i Teilharda: obaj uważają, że fenomenologia nie jest jeszcze teorią filozoficzną, w szczególności — metafizykę. Pomijając już referowanie stanowiska Husserla, myśl Teilharda w tym względzie można by przedstawić następująco: naukowy, tzn. dany na podstawie naukowego doświadczenia obraz świata przedstawia się jako system twierdzeń, które nie roszcząc sobie pretensji do ostatecznego wytłumaczenia rzeczywistości, ujmują ją jednak pod różnymi kątami widzenia, stwierdzając między innymi prawidłowości w układzie i pojawianiu się określonych zjawisk i formułując na tej podstawie odpowiednie prawa, które nimi rządzą. Taki obraz świata nie może usatysfakcjonować filozofa, zadowolić jednak może badacza, dążącego do sformułowania dostatecznie ogólnej koncepcji rzeczywistości bazującej na wynikach nauk szczegółowych. Teilhard nazywa powstałą w ten sposób teorię „hiperfizyką", a widzi ją nie tylko w swoich własnych pracach, ale i w ogólnych koncepcjach rzeczywistości wypracowywanych przez takich autorów, jak Poincaré, Einstein, Jeans i inni. Hiperfizyka nie jest jednak jeszcze metafizyką, której przedmiot i metody badań są zupełnie inne.

Stanowisko Teilharda w tej sprawie jest zupełnie jasne i nie budzi wątpliwości; można tylko podziwiać jego „świadomość metateoretyczną", która tak wyraźnie pozwoliła mu określić zasięg własnych badań. Ale z teoretycznego punktu widzenia interesujący jest jeszcze dalszy problem: jaki jest mianowicie stosunek „fenomenologii" [8] (i opartej na niej hiperfizyki) Teilharda do filozofii, w szczególności do metafizyki? [9] Sam Teilhard nie wypowiada się na ten

---

jednak przypuszczać, że to co najbardziej intymne i swoiste w przeżyciach będzie się zawsze wymykało — w mniejszym lub większym stopniu — tzw. naukowym zabiegom badawczym. Ustawienie się „we wnętrzu" własnych przeżyć jest możliwe tylko dla tego, kto sam je przeżywa. W drugim znaczeniu „opis zewnętrzny" przeciwstawia się wnikaniu w istotę czegoś, zatrzymując się na tym, co bezpośrednio lub pośrednio dane w doświadczeniu naukowym. Przy takim postawieniu sprawy najczęściej poczynione jest założenie o niemożliwości wniknięcia w istotę rzeczy (lub nawet założenie negujące jej istnienie), a przynajmniej, że wniknięcie to jest radykalnie różne od tego, które stosują nauki przyrodnicze, zatrzymujące się na zjawiskowej stronie rzeczywistości. Wydaje się, że Teilhard ma na myśli to ostatnie rozumienie „opisu zewnętrznego".

[8] Za Ks. K. Kłósakiem będę pisał wyraz „fenomenologia" w cudzysłowie, gdy będzie użyty w rozumieniu „fenomenologii" Teilharda de Chardin.

[9] Mówiąc o filozofii mamy oczywiście na myśli tradycyjne jej rozumienie, wg którego jest ona szczególnym zespołem nauk, posiadającym własne przedmioty i własne aspekty badawcze, różne od tych, które zakładają np. nauki przyrodnicze. Stąd — zgodnie z tym rozumieniem — filozofią, w szczególności metafizyką, nie jest żadna teoria rzeczywistości, choćby najbardziej ogólna, jeśli powstała wyłącznie w oparciu o przesłanki zaczerpnięte z nauk przyrodniczych. Tak zresztą rozumie też tę sprawę Teilhard de Chardin.

temat tak jasno, jak w kwestii poprzedniej. Odbiegając od założonego na wstępie postulatu trzymania się wyłącznie tekstu *Człowieka*, przytoczmy fragment wstępu do *Fenomenu ludzkiego*, gdzie interesująca nas sprawa jest naszkicowana: „Najpierw *tylko* fenomen. Należy tu więc szukać nie tyle wytłumaczenia, co wprowadzenia w tłumaczenie Świata. Oto co chciałem zrobić: ujmując człowieka jako centrum, wprowadzić dookoła niego porządek związku między wnioskami i przesłankami; wynaleźć między elementami Wszechświata nie system stosunków ontologicznych i przyczynowych, ale doświadczalne prawo powtórzeń, które tłumaczy kolejne zjawianie się tych elementów w przeciągu Czasu. Poza tą pierwszą *naukową* refleksją pozostaje oczywiście miejsce — istotne i szeroko otwarte — dla myśli filozoficznej i teologicznej. Starannie i świadomie unikałem zapuszczania się w dziedzinę samego dna bytu. Co najwyżej, ufam, że stwierdziłem w dziedzinie doświadczenia z pewną słusznością ruch całości (ku jedności) i zaznaczyłem w odpowiednich miejscach przecięcia, których mogłaby się domagać w późniejszym rozwoju i dla przyczyn wyższego rzędu myśl filozoficzna i religijna". [10]. Możemy z tego wnioskować, że do filozoficznego tłumaczenia świata, które pozostaje jednak poza refleksją naukową, należałoby znalezienie „systemu stosunków ontologicznych i przyczynowych" i dotarcie do samego „dna bytu". Drugie określenie jest na tyle mgliste, że nie możemy nawet stwierdzić, w jakim stosunku pozostaje do pierwszego (czy np. oznacza to samo, czy też idzie dalej). Ale i w pierwszym wymaga wyjaśnienia, co Teilhard nazywa „stosunkiem ontologicznym"; dla naszego pytania ma to podstawowe znaczenie. Ponieważ więc mamy za mało danych na to, by określić, jak Teilhard rozumie ontologię (m. in. — czy utożsamia ją z metafizyką?), jej przedmiot, metody i zadania, nie możemy od tej strony ustalić zależności (*resp.* właśnie niezależności) między nią a hiperfizyką. Niemniej, skoro Teilhard wyłącznie dla określenia naukowego, zwłaszcza przyrodniczego ujęcia rzeczywistości rezerwuje słowo „doświadczenie", możemy domyślać się, że — inaczej niż fenomenologowie — nie uważa on filozofii (w tym także ontologii i metafizyki) za naukę w jakimś sensie doświadczalną, tzn. opartą na danych doświadczenia, choćby ono samo było inne niż doświadczenie stosowane w naukach przyrodniczych. Wynika z tego dalej, że — zgodnie z większością uczonych współczesnych, podległych w dużym stopniu wpływom scientyzmu i neopozytywizmu — Teilhard przyjmuje tylko jeden typ doświadczenia jako uzasadniony i dopuszczalny w nauce. A skoro tak, to filozofia, nie opierając się na

[10] Cyt. za tłumaczeniem Z. Włodkowej, „Znak" nr 68/69, s. 212.

tego rodzaju doświadczeniu, znajdzie się — tak samo jak religia — poza granicami nauki. Toteż nie jest wykluczone, że tak ścisłe odgraniczenie przez Teilharda jego fenomenologii i hiperfizyki od filozofii spowodowane jest nie tylko czystością metodologiczną, ale i pewną niechęcią czy brakiem zaufania do filozofii. Tezie tej nie sprzeciwia się fakt, że w wizji Teilharda tak dużą rolę odgrywają elementy religijne, te bowiem przyjęte są na zasadzie innych reguł uznawania niż obowiązujące czy to w naukach przyrodniczych czy w filozofii, i włączone są w ową wizję bezpośrednio, bez pośrednictwa filozofii (w szczególności metafizyki), dopełniając wprost „fenomenologiczny" czy „hiperfizyczny" obraz rzeczywistości.[11]

Jest jednak w tekście Teilharda wskazówka, która świadczyłaby, że filozofia (ale także religia!) odwoływać się mogą do danych fenomenologii i będą jej potrzebowały: są to wzmiankowane w cytacie „przecięcia" różnych dróg ruchu zjawisk. To ewentualne wykorzystanie danych opisu „fenomenologicznego" nie oznacza jednak metodologicznej zależności filozofii od „fenomenologii" — tak przynajmniej trzeba chyba tłumaczyć stwierdzenie, że refleksja filozoficzna stoi poza pierwszą refleksją naukową. Dodać wreszcie wypada, że i ją uważa Teilhard za istotną. Gdyby udało się wyjaśnić, o jaką „istotność" tu chodzi, stwierdzenie to osłabiło by być może wnioski, do jakich doszliśmy w poprzednim akapicie.

„Fenomenologia", jako pierwsza refleksja naukowa, jak i sama hiperfizyka mogą się jednak okazać obciążone pewnymi uprzednimi założeniami — w tym także założeniami filozoficznymi. Pochodzi to stąd, że — zdaniem Teilharda — niemożliwy jest „czysty fakt", a wszelkie doświadczenie, choćby najbardziej obiektywne, „...z chwilą, gdy uczony chce je sformułować, zostaje nieuchronnie ujęte w system hipotez. Otóż jeśli w ograniczonym polu obserwacji to subiektywne sformułowanie może pozostać niedostrzeżone, to — w razie gdy ogarniamy spojrzeniem Całość — staje się z konieczności prawie dominujące. Podobnie jak południki zbiegają się dochodząc do bieguna, tak Nauka, Filozofia i Religia z konieczności zbiegają się w pobliżu Całości".[12] Mimo to jednak zachowują odrębność kątów widzenia. Na podstawie tej wypowiedzi zdawać się może, że te trzy dziedziny: nauka, filozofia i religia są równie

[11] Dodajmy na marginesie, że zrównywanie pod jakimś choćby względem filozofii i religii (a tak właśnie czynią np. neopozytywiści, uważając, że jedna i druga mają sens wyłącznie wtedy, gdy zaspakajają tzw. metafizyczne potrzeby człowieka) nie wychodzi nigdy filozofii na dobre — oznacza to bowiem dla niej zepchnięcie w dziedzinę irracjonalizmu i pozbawienie jej wszelkich znamion nauki. Wówczas oczywiście naukami pozostają tylko nauki przyrodnicze, które mają zaspokoić wszystkie poznawcze potrzeby człowieka.

[12] *Wstępne uwagi* do *Fenomenu ludzkiego*, tłum. cyt., „Znak" 68/69, s. 212—213.

uprawnione gdy chodzi o badanie rzeczywistości. W praktyce jednak, gdy w perspektywach zakreślonych przez Teilharda widzimy miejsce na naukę i religię, nie widzimy go w jednakowym stopniu dla filozofii.

2

Zagadnieniem wymagającym szczególnej uwagi jest centralny dla myśli Teilharda de Chardin problem ewolucji. Wszystkie sprawy szczegółowe, którymi zajmiemy się jeszcze w dalszym ciągu naszych rozważań, będą się ściśle wiązały z tym właśnie zagadnieniem; obecnie chodzi więc tylko o podanie jego ogólnej charakterystyki. Ewolucja, jeśli chodzi o jej zakres, nie ogranicza się w rozumieniu Teilharda do określonych przemian zachodzących w ramach przyrody ożywionej, lecz obejmuje całokształt dostępnej dla nas rzeczywistości (z wyjątkiem „drugiego" punktu Omega — o czym będzie jeszcze mowa) — jest więc prawdziwie ewolucją kosmiczną.[13] Ale najłatwiej dostrzegamy ją tam, gdzie spotykamy się z jakimikolwiek przejawami życia i z życiem samym. Na faktach z tej dziedziny oparte są również zasadnicze twierdzenia o ewolucji, a także metody badań procesów ewolucyjnych, które to twierdzenia i metody będą w następstwie przeniesione z biosfery na resztę rzeczywistości. Rozszerzenie to idzie u Teilharda w dwóch kierunkach: w jednym — ku materii nieożywionej, w drugim — ku dziedzinom świadomości ludzkiej, ku noosferze. Jest rzeczą niezwykle znamienną, że Teilhard nie rozpatruje materii nieożywionej „samej w sobie" czy na sposób czysto fizykalny, lecz w perspektywie swej „fenomenologii" (czy hiperfizyki) patrzy na nią jako na przedżycie — *prévie*, co świadczy o utożsamieniu zjawiska życia z właściwym punktem wyjścia obserwacji. I ten aspekt właśnie, wzbogacony o moment człowieka, jako najwyższego przejawu życia, Teilhard uznaje za najbardziej istotny z punktu widzenia ewolucji kosmicznej.

Z drugiej strony, biologiczne widzenie zostaje przeniesione na sferę świadomości — noosferę. Takie postawienie sprawy jest wielce obiecujące — i równie niebezpieczne. Jeśli się przyjmie — a należy pamiętać, że jest to ciągle tylko hipoteza, jakkolwiek niezwykle prawdopodobna — iż wszystko podlega ewolucji, nie ma powodu przypuścić, by nie podlegał jej w dalszym ciągu człowiek. Prawdopodobna jest także myśl, że człowiek ewoluuje obecnie i będzie ewoluował dalej nie tyle jako indywiduum (choć i tego nie należy

---

[13] Por. na ten temat wypowiedź Teilharda de Chardin pt. *Rozwój pojęcia ewolucji*, „Znak", 68/69, s. 251—252.

wykluczać), ile jako „animal sociale" wtopione w wyższego rzędu jedność społeczności, przejawiającą coraz to nowe i doskonalsze formy organizacyjne, które dopomogą mu w intensyfikacji jego wielorakich potencji twórczych, a równocześnie stwarzać będą warunki coraz pełniejszej wolności. Ludzkość, zdaniem Teilharda, znajduje się obecnie w krytycznej fazie bolesnego przejścia od ideałów indywidualnych do kształtujących się właśnie ideałów społecznych, których nie należy jednak identyfikować z wulgarnymi hasłami różnych totalizmów, oznaczającymi regres a nie postęp w rozwoju społecznym ludzkości. Jakkolwiek by zresztą było, ważna jest w tej chwili dla nas sprawa podstawowa: teza o „biologizacji" rozwoju ludzkości, a więc o traktowaniu jej ewolucji jako czegoś analogicznego do ewolucji w biologii.

W tym właśnie miejscu zapala się dla nas sygnał ostrzegawczy. Powtórzmy raz jeszcze, że koncepcja przedłużenia procesu ewolucyjnego człowieka na dalszy rozwój ludzkości wydaje się bardzo prawdopodobna i słuszna. Ale negatywne doświadczenia znanych z historii wysiłków zmierzających do przenoszenia twierdzeń, metod badawczych i praw wykrywanych w jednej dziedzinie na inne, nakazują nam jak najdalej idącą ostrożność i powściągliwość w wydawaniu wiążących ocen. Ostrożność ta nie wyklucza oczywiście nadziei na potwierdzenie wyniku pozytywnego (choć są badacze, którzy — także nie bez podstaw — w ogóle nie wierzą w możliwość transpozycji praw z jednych porządków w inne), jednocześnie jednak postuluje uwrażliwienie na swoistość badanych dziedzin, swoistość, której nie wolno nie dostrzegać i ewentualnie zatracić na rzecz zbyt może nęcącego wypatrywania cech wspólnych w różnych dziedzinach, by na tej podstawie wyciągać ogólne wnioski oraz budować jednolitą dla wszystkich zjawisk teorię czy wizję rzeczywistości. Sam Teilhard zdaje sobie zresztą sprawę z tego, że jego koncepcja ewolucji kosmicznej ma ugruntowane podstawy naukowe w biologii, podczas gdy jej weryfikacja w fizyce i socjologii (a — dodajmy od siebie — także i bodaj w pierwszym rzędzie w antropologii filozoficznej) wymaga jeszcze szczegółowych badań specjalistów. [14]

Z pojęciem ewolucji łączy się u Teilharda najściślej pojęcie złożoności. Jakkolwiek stosunek między nimi nie jest dla nas całkowicie jasny, można chyba powiedzieć, że złożoność warunkuje niejako ewolucję: im wyższe formy złożoności, tym więcej sił idących w kierunku wewnętrznego „zwijania" się i koncentracji (kompleksyfikacji) elementów, od czego z kolei zależy wartość i postęp procesu ewolucji.

---

[14] Por. *Człowiek*, s. 25.

„W dalszym ciągu moich wywodów — pisze Teilhard — złożoność nie będzie oczywiście oznaczała prostego zbioru cząsteczek, czyli dowolnego nagromadzenia elementów, jak kupa piasku. [...] Nazwa ta będzie oznaczała zespół, czyli tę szczególną, wyższą formę zgrupowania, której cechą charakterystyczną jest związanie w zamkniętą całość o określonym promieniu (jak atomy, drobiny, komórki, wielokomórkowce itd.), pewnej stałej, mniejszej czy większej liczby elementów, bez względu na skupienie i powtarzanie się elementów". [15] W dalszym ciągu Teilhard podkreśla, że najważniejszymi cechami złożoności są tu stała liczba elementów i zamknięta całość.

Zarówno pojęcie złożoności jak i pojęcie zamkniętej całości domagają się bliższej analizy. Elementy złożoności, tworzące na podstawie zachodzących między nimi relacji określoną całość, konstytuują tym samym pewną jedność, która z kolei może być w różny sposób charakteryzowana. Z tekstu Teilharda wynika jednoznacznie, że wyklucza on tzw. jedność faktyczną, która zachodzi wtedy, gdy składające się na nią elementy nie są powiązane w sposób konieczny, lecz dopasowały się do siebie w sposób mniej lub bardziej przypadkowy i każdej chwili mogą się od siebie odłączyć, wchodząc w ewentualne związki z innymi elementami, z którymi utworzą równie przypadkowe całości. [16] Jedności faktycznej przeciwstawia się jedność istotna, polegająca na tym, że elementy, które w nią wchodzą, ze swej istoty nie mogą być od siebie oddzielone i nie mogą bez siebie samodzielnie istnieć. Połączenie między nimi jest tak ścisłe, że nie istnieje nawet granica między nimi, mimo że nie przestają być one przez to jakościowo różne. Innym rodzajem jedności jest tzw. jedność funkcjonalna, powodująca, że zmiana jednego elementu określonej całości powoduje z konieczności odpowiednią zmianę pozostałych. Wreszcie istnieje także jedność harmoniczna, której elementy nie tylko są w jakiś sposób ze sobą powiązane, ale równocześnie, dzięki temu właśnie powiązaniu, nadbudowują na sobie niejako pewną jakość nadrzędną, która scala je i ujednolica, choć nie likwiduje własnych jakości powiązanych ze sobą elementów. Z filozoficznego punktu widzenia jest rzeczą bardzo ważną określić, o jakich rodzajach jedności myśli Teilhard, gdy mówi o swej koncepcji złożoności. Zajść tu mogą oczywiście różne wypadki, może się także okazać, że żadna z podanych wyżej jedności nie będzie nadawała się do charakterystyki złożoności w rozumieniu

---

[15] Ibid., s. 18.

[16] Przedstawione tu rodzaje jedności zostały wyodrębnione i sprecyzowane przez Romana Ingardena; por. *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1962, s. 332—343.

stwa przeinaczenia myśli Teilharda. Jeśli bowiem proces ewolucyjny oznacza przechodzenie od form mniej doskonałych do doskonalszych, od złożoności „luźnych" do coraz bardziej zwiniętych i zamkniętych, to prawdopodobnie w różnych jego fazach zachodzą różne typy jedności, określające podległe ciągłym przemianom układy: od jedności co najwyżej faktycznej poczynając, na istotnej, funkcjonalnej i harmonicznej kończąc. Pozostaje z tym w zgodzie i inne twierdzenie Teilharda, łączące przechodzenie z prostoty w złożoność z przechodzeniem od układów nieuporządkowanych w uporządkowane.[18] Uporządkowanie to oczywiście należy pojmować nie jako mechaniczne przystosowanie jednych elementów do drugich, lecz jako tworzenie całości na zasadzie szczególnych, uściślających się coraz bardziej, dynamicznych związków między elementami. Wydaje się także, że szczególnie operatywne może okazać się odpowiednio zinterpretowane pojęcie jedności harmonicznej, albowiem przy jego pomocy można by podjąć próbę wyjaśnienia faktu pojawiania się zjawisk jakościowo różnych od elementów złożoności, które zjawiska te warunkują. Dotyczy to przede wszystkim sprawy pojawienia się życia i świadomości.

Powiedzieliśmy, że złożoność leży niejako u podstaw ewolucji, warunkując dynamiczny rozwój rzeczywistości. Ale z drugiej strony właśnie ewolucja prowadzi do wykształcania się coraz to nowych złożoności, w dodatku różnych *jakościowo* na rozmaitych etapach rozwoju. Toteż akcentując złożoność, nie możemy zapominać o jakościowym charakterze tego, co wchodzi w skład tej złożoności, a więc o jakościowym charakterze elementów, które poprzez „dośrodkowe zwijanie się" konstytuują w konsekwencji podstawy nowych zjawisk. Tak na przykład złożenia i „zwijanie się" innych elementów (mianowicie białek) doprowadziły do pojawienia się życia, innych (mianowicie neuronów) — do świadomości. Na tej podstawie uzasadnione staje się pytanie, jaki mechanizm rządzi rozwojem rzeczywistości, że w pewnych fazach dochodzi do pojawienia się samych jakościowo nowych elementów, że „zwijanie" i coraz wyższe formy koncentracji złożeń nie operują stale takimi samymi elementami podstawowymi. Przede wszystkim zaś — jak doszło do pojawienia się życia i świadomości. Odpowiedzi na te pytania powinny także przybliżyć rozumienie sprawy stosunku między złożonością a ewolucją.

---

[18] Por. ibid., s. 32—33, przypis 7.

3

„... Życie jest dla doświadczenia naukowego tylko i po prostu szczególną właściwością materii, która osiągnęła pewien stopień złożoności. Właściwość ta może w zasadzie występować wszędzie, gdzie istnieje materia, lecz staje się dostrzegalna dla nas, gdy po przebyciu szeregu stopni ... złożoność przekracza pewną wartość krytyczną, poniżej której nie dostrzegamy niczego."[19]

Tekst ten, brany bez dalszych wyjaśnień, nastręczyć może nielada trudności interpretacyjne. Bo przecież, jeśli życie jest własnością materii o określonym stopniu złożoności, to czy można dopatrywać się go tam, gdzie tego rodzaju złożoności jeszcze nie ma? A dalej, czy dla naukowego doświadczenia dostępne jest zarówno życie jako własność materii o określonym stopniu złożoności, czy także życie, występujące ewentualnie wszędzie gdzie istnieje jakakolwiek materia, a więc także materia o mniejszym, lub wręcz „zerowym" stopniu złożoności?

By odpowiedzieć na te pytania musimy przede wszystkim poczynić pewne rozróżnienia, które są niewątpliwie zgodne z intencjami Teilharda de Chardin. Mówiąc o „życiu" możemy brać pod uwagę trzy jego różne pojęcia:

1. Życie „w ogóle", w znaczeniu najogólniejszym, którego pojęcie jest nadrzędne zarówno wobec życia dostrzegalnego dla nas, jak i wobec życia będącego ewentualną własnością wszelkiej materii;
2. Życie w znaczeniu właściwym, jako ta właściwość materii, która pojawiła się po przekroczeniu przez nią pewnego krytycznego stanu złożoności i które przez to stało się dla nas uchwytne poznawczo;
3. Życie jako *prévie,* czyli jako właściwość przysługująca ewentualnie wszelkiej materii.

Teilhard zwraca uwagę przede wszystkim na to, że życie w znaczeniu pierwszym różnicuje się ze względu na nas, tzn. że raz występuje w postaci całkowicie dla nas uchwytnej (życie w znaczeniu 2), kiedy indziej w postaci nieuchwytnej, jako *prévie.* Niemniej jednak, jeśli różnica między życiem w znaczeniu 2 i 3 nie jest tylko subiektywna, jeśli życie w znaczeniu właściwym (2) nie jest dla nas przywidzeniem, to między tymi dwiema jego postaciami zachodzić musi obiektywna różnica. Innymi słowy: życie staje się dostrzegalne dla nas, gdy obiektywnie przekracza pewien próg złożoności, chociaż i przedtem — jakkolwiek

[19] Ibid., s. 22.

w obiektywnie innej postaci — było także życiem. *Prévie* zawiera w sobie *vie*. I dlatego Teilhard może pisać, tak jak to uczynił w tekście przytoczonym wyżej i w wielu innych miejscach, o różnicowaniu się życia „dla nas", ściślej, z uwagi na nasze możliwości poznawcze.

Z drugiej strony, dzięki temu, że dostrzegalna dla nas postać życia ma swoją podstawę w rzeczywistości i że to, co było przedtem (*prévie*) jest różne od tego, co jest nam dane jako życie, Teilhard może gdzie indziej wyrażać się tak, jakby mówił o powstawaniu życia (w znacz. 2), o jego przejściu z jednej postaci w drugą.[20] Trzeba bowiem pamiętać, że mimo wspomnianej wyżej zbieżności, pozwalającej nawet objąć życie w znaczeniu 2 i 3 jednym pojęciem ogólnym (życia w znacz. 1), to jednak *prévie* i życie w znaczeniu właściwym są obiektywnie różne.

Teraz nasuwa się jednak dalsze pytanie. Na czym polega życie w znaczeniu 1? Co jest tym czynnikiem wspólnym, który pozwala mówić o życiu jako powszechnej właściwości materii zarówno przed, jak i po przekroczeniu progu określonego stopnia złożoności? W odpowiedzi nasuwa się następująca alternatywa:

— albo życie zależy istotowo od złożoności, przysługując wszelkiej materii o ile jest w jakiś sposób „złożona",

— albo życie istnieje już przed jakimkolwiek progiem złożoności materii i stanowi pewną własność składającą się z elementów — a wówczas (mowa o życiu w znacz.1!) nie zależy od złożoności, a przynajmniej nie tylko od złożoności.

Czy jednak takie rozwiązanie jest zgodne z intencjami Teilharda de Chardin? Należy obawiać się, że nie. Pierwszego członu alternatywy nie można przyjąć dlatego, że Teilhard mówi wyraźnie, iż życie pojawić się może w zasadzie wszędzie, gdzie istnieje materia, a to oznacza chyba także objęcie materii w stanie zerowego stopnia złożoności. Można by wobec tego iść ewentualnie dalej w interpretacji i rozróżnić w *prévie* życie w możności czystej i życie w stanie wirtualnym — wtedy wszelka materia byłaby życiem w możności, jako domena potencjalnych elementów złożoności, natomiast stawała by się życiem wirtualnie po przekroczeniu progu pewnego minimum złożoności, zorientowanej w dodatku w określonym kierunku. Jednak do takich rozróżnień nie ma podstaw w analizowanej książce Teilharda.

Drugi człon alternatywy jest o tyle „podejrzany", że Teilhard zbyt silnie podkreśla moment złożoności jako zasadniczy czynnik życia. Jeśli jednak chodzi mu wtedy głównie o życie w znaczeniu 2,

---

[20] Por. ibid., ss. 29 i 37.

to nie możemy wykluczyć myśli o „witalnym" charakterze samych składających się elementów.

W rezultacie można dopuścić jeszcze jedną możliwość interpretacji: zarówno złożoność jak i szczególny charakter elementów złożoności (charakter przysługujący w zasadzie każdej „cząstce" materii) są w oderwaniu warunkami koniecznymi lecz niewystarczającymi życia, które pojawia się — w sensie właściwym tego słowa — gdy obydwa te warunki zostają połączone. Niemniej każdy z nich wystarcza na to, by „ukonstytuować" życie w znaczeniu 1, a także w sensie *prévie* (znaczenie 3). Ale i to rozwiązanie jest tylko hipotetyczną propozycją interpretacji, która wymaga sprawdzenie w świetle pełniejszych wypowiedzi Teilharda na ten temat.

Ważna jest jednak inna sprawa. Bezpośrednio i naukowo dane jest nam tylko życie w sensie ścisłym (2). A wobec tego cała koncepcja przedżycia, niedostępnego dla nas poznawczo, jest tylko hipotezą, tłumaczącą wprawdzie wiele i niesprzeczną z resztą teorii Teilharda de Chardin, niemniej jednak tylko hipotezą. Poza tym — i z tego trzeba sobie zdać jasno sprawę — nawet wobec reszty poglądów Teilharda hipoteza ta nie jest jedyną możliwą. Wprawdzie w jej świetle Teilhard potrafi nam wiele wyjaśnić, jednak nie przedstawia dowodów na jej konieczność. Nawet wykluczając rozwiązania inne nie bierze pod uwagę wszystkich możliwych, ograniczając się do negatywnego przesądzenia hipotezy mechanistycznej. Tymczasem pozostaje szereg innych możliwych teorii pojawienia się życia, od koncepcji materializmu dialektycznego poczynając (teoria przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe) na przypuszczeniu ingerencji czynnika transcendentnego kończąc. Byłoby zresztą rzeczą interesującą porównanie i „wyważenie" rozwiązania Teilhardowskiego wobec innych koncepcji tłumaczących pojawienie się życia, wśród których należałoby także uwzględnić teorię Bergsona; jego pojęcie „napięcia" — *tension* wydaje się szczególnie bliskie myśli Teilharda.

Skoro jednak Teilhard decyduje się na rozwiązanie hilozoistyczne, można z kolei zastanowić się nad tym, czy — mimo wszystko — w samym jego systemie nie istnieją dane, wskazujące, że takie właśnie rozstrzygnięcie było podyktowane pewnego rodzaju koniecznością?

Wydaje się, że można wskazać na dwa założenia leżące u podstaw tego rozstrzygnięcia. Pierwsze jest natury metodologicznej, drugie trzeba chyba określić jako metafizyczne.

Pierwsze z tych założeń łączy się z tendencją, na którą zwróciliśmy uwagę już przy Teilhardowskiej koncepcji ewolucji: chodzi o rozszerzanie kąta widzenia wychodzącego z określonego punktu

poznania, który leży niejako na końcu procesu będącego przedmiotem poznania. Tym centralnym punktem wyjścia jest dla Teilharda człowiek. Oto teksty: „Człowiek jest cząstką życia, i to jego cząstką najcharakterystyczniejszą, biegunową, można by rzec — najbardziej żywą. Oto główna teza niniejszej książki. A zatem nie zdołamy właściwie określić miejsca człowieka w świecie, jeśli nie określimy przedtem miejsca życia we wszechświecie ... W tym celu możemy zresztą, mniej lub bardziej świadomie, spożytkować dane uzyskane w wyniku badań dotyczących człowieka".[21] Tak więc poprzez człowieka tłumaczy się życie, poprzez życie z kolei to, co nieożywione, które właśnie ze względu na życie określa się jako przed-życie itd. Można przypuszczać, że jeśli punktem wyjścia stałby się ostateczny punkt rozwoju ludzkości, a więc Omega, w jego świetle badałoby się człowieka i procesy socjalizacji, które doprowadzić mają do samej Omega, a dalej rozciągałoby się to widzenie na życie, na przedżycie itd.

Drugie założenie, które proponujemy nazwać metafizycznym, jest mniej oczywiste. Głosi ono, że wszystko, co znajduje się w ostatecznym „wykwicie" procesu ewolucyjnego, musi być także dane — w jakiś przynajmniej sposób — od samego początku tego procesu. Jeśli rozwój rzeczywistości doprowadził do życia, to znaczy, że od początku było w nim w jakiejś postaci życie, jeśli doprowadził do świadomości — to znaczy że od początku istniały czynniki, które do tej świadomości musiały doprowadzić. Ważne jest przy tym, że zarówno w jednym jak i w drugim przypadku czynniki te znajdować się musiały immanentnie w rzeczywistości, a proces jej rozwoju doprowadzał tylko do ich ujawniania, czy — jak się wyraża Teilhard — do nabierania przez nie „rumieńców życia". Przedstawiona tu teza leży u podstaw wszelkiego transformizmu, a w konsekwencji panwitalizmu i panpsychizmu. Jeśli by utożsamić punkt Omega z Bogiem i jego właśnie uczynić punktem wyjścia, wówczas zgodzić by się trzeba także na panteizm dynamiczny. Czy jednak taki punkt wyjścia jest metodologicznie możliwy? I czy punkt Omega — w rozumieniu Teilharda — można utożsamiać z Bogiem? Na te pytania można będzie odpowiedzieć po przyjrzeniu się Teilhardowskiej koncepcji dwóch punktów Omega, do czego przejdziemy w następnym podrozdziale.

4

Spośród postawionych przez Teilharda de Chardin spraw, które szczególniej powinny zainteresować filozofów, trzy wydają się specjalnie ważne. Są to: zagadnienie jedności-wielości, problem interpretacji punktu Omega i jego stosunku do wszechświata, a wreszcie sprawa ewentualnego finalizmu w Teilhardowskiej wizji świata. Nie podejmując się rozwiązania tych zagadnień chcemy jednak przedstawić je kolejno i sprecyzować bliżej o co w nich chodzi.

1. *„Pluralité et Unité; problème unique auquel se ramènent, au fond, toute la Physique, toute la Philosophie et toute la Religion"* — pisał Teilhard w *Esquisse d'un univers personnel.* [22] Chyba rozumiemy, dlaczego ten problem posiadał dla niego tak wielką wagę. Zagadnienie jedności-wielości, którego tradycja jest bodaj tak dawna, jak sama filozofia, zyskuje w perspektywie Teilharda nowe oświetlenie i domaga się nowego rozwiązania. Chodzi o wzięcie pod uwagę dynamicznej struktury rzeczywistości, w przeciwieństwie do ujęć statycznych, które zwykle leżały u podstaw jego rozwiązania. „Zwykle" nie oznacza oczywiście „zawsze" — wystarcza wskazać na neoplatonizm czy filozofię Bergsona, by przekonać się, że problem jedności-wielości rozpatrywany był także w ramach dynamicznych teorii rzeczywistości. Ale w wypadku Teilharda dochodzą znów inne przesłanki. „Zwijający się" wszechświat dąży do coraz wyższej jedności. Dzieje się to od samego początku — od organizowania się cząstek elementarnych w atomy, atomów w drobiny, odpowiednich drobin w struktury żywe — aż do neuronów warunkujących pojawienie się świadomości refleksyjnej i ludzkości dążącej do najdoskonalszej formy socjalizacji. Na tym tle wyostrza się problem stosunku wielorakich jednostek do całości, które prowadzą do ich wzajemnego organizowania i „ujedniania". A wręcz dramatycznego charakteru nabiera ta sprawa, gdy w grę wchodzą podmioty świadome — ludzie, którzy mają zachować swą odrębność i wolność pomimo procesów socjalizacji i kolektywizacji. Wreszcie — jak wobec wielorakich i wielorako ewoluujących elementów rzeczywistości przedstawia się sytuacja punktu Omega, który pojęty jest jako najwyższa jedność?

2. Problemem budzącym szczególnie wiele zasadniczych kontrowersji jest Teilhardowska koncepcja Boga i sprawa jego stosunku do świata. „Zwijający" się wszechświat, po przejściu przez fazę

---

[22] Cyt. za C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin, Les grands étapes de son évolution.* Paris, Plon, 1962, s. 458.

socjalizacji, dojść ma w efekcie do punktu możliwie najwyższego zjednoczenia i skupienia, który Teilhard nazwał punktem Omega. Punkt ten jest immanentny w stosunku do świata i nie utożsamia się z Bogiem. O Bogu mówi Teilhard dopiero wówczas, gdy zastanawiając się nad warunkami powodzenia procesu ewolucyjnego dochodzi do konieczności przyjęcia „warunku nadzwyczajnego", który stworzy szczególną „atmosferę kosmiczną", gwarantującą przede wszystkim dla nas, odpowiedzialnych za ostatnie stadia ewolucji, że kierunek naszych wysiłków jest słuszny. Tak pojęty Bóg, którego Teilhard nazywa „prawdziwą OMEGA" (dla odróżnienia od Omega immanentnej piszemy cały ten wyraz dużymi literami), posiada cechy najwyższej osobowości i gwarantuje, że postępująca ewolucja nie wejdzie w ślepy zaułek lecz dojdzie do zamierzonego punktu Omega.

Słyszy się często, (zwłaszcza u nas), że teoria punktu OMEGA jest przez Teilharda dorobiona „na siłę" i sztucznie doczepiona do jego systemu. Niezależnie od innych racji, które wykluczają tego rodzaju zarzut, wystarcza zwrócenie uwagi na wspomnianą wyżej konieczność gwarancji właściwego kierunku ewolucji. Na rozwijający się wszechświat działają — wedle Teilharda — różne siły: obok sił progresywnych da się z łatwością wyśledzić także takie, które powodują regres i entropię. [23] Co więcej, są one tak wyraźne, że nauka zwróciła uwagę najpierw właśnie na nie, a dopiero znacznie później zauważyła prawdziwie postępowe siły ewolucji kosmicznej. Można więc przypuszczać, że już w fazach ewolucji przed pojawieniem się świadomości refleksyjnej konieczne było jakieś ingerowanie z zewnątrz — dla nadawania właściwego kierunku. Nie oznacza to oczywiście każdorazowego stwarzania jakościowo różnych form rzeczywistości (życia, świadomości) — jak to głosi tradycyjna teologia i filozofia chrześcijańska, niemniej jest — zdaniem Teilharda — potrzebne działanie transcendentne, które może najwłaściwiej byłoby określić mianem Opatrzności. Czynnik ten jest zaś potrzebny zwłaszcza wtedy, gdy los ewolucji zostaje oddany w ręce świadomych i wolnych ludzi. W każdym bądź razie kontakt OMEGA ze światem jest chyba konieczny od początku jego dziejów aż do kresu wyrażającego się w dojściu ludzkości do punktu Omega.

„Zabraknie zwornika w sklepieniu noosfery, jeśli punkt Omega nie będzie jednocześnie punktem styczności świata, który osiągnął kresześrodkowania, z jeszcze głębszym, innym ośrodkiem, z ośrodkiem samoistnym, z najwyższą zasadą nieodwracalności i personalizacji, z jedyną prawdziwą „Omegą"...

---

[23] Por. *Człowiek*, s. 31.

Jeśli się nie mylę, w tym właśnie punkcie w teorii ewolucji (jeśli ma ona przebiegać prawidłowo w środowisku ludzkim) pojawia się problem Boga — jako Tego, który porusza, jednoczy i scala ewolucję". [24]

W świetle tego tekstu zarysowuje się także odpowiedź na pytanie, czy Teilhard de Chardin był panteistą. Zarzut panteizmu postawić można na pewno ale i — jak się zdaje — tylko wtedy, gdy z Bogiem utożsami się „pierwszy" punkt Omega, ale nie gdy uzna się za Niego samą OMEGA. Oczywiście, sprawa stosunku OMEGA do całokształtu rozwijającej się rzeczywistości i — w szczególności — do punktu Omega jako celu ewolucji, wymaga jeszcze dokładniejszych badań. Trzeba tego dokonać między innymi w oparciu o teorię partycypacji (Teilhard mówi tu o „styczności"). Ale już tych kilka słów, przy pomocy których Teilhard charakteryzuje w przytoczonym tekście „prawdziwą" OMEGA: Ośrodek samoistny, zasada nieodwracalności i personalizacji — pozwala przypuszczać, że rozwiązanie zgodne z jego myślą pójdzie w kie-

---

[24] Ibid., s. 124. W numerze 3/8 „Zeszytów Argumentów" ukazał się interesujący artykuł Tadeusza Płużańskiego pt. *Człowiek i „Punkt Omega"*. Nawiązując do tego samego tekstu Teilharda, który właśnie cytujemy, autor artykułu pisze co następuje:

„Pojawia się zatem możliwość — podsuwana przez samego Teilharda — istnienia dwóch punktów Omega. Jeden — pisany bez cudzysłowu — to Bóg immanentny ewolucji, w którym świat osiągnął kres ześrodkowania. Drugi — pisany w cudzysłowie — to jedyny, prawdziwy, „Omega", ośrodek samoistny, transcendentny boski cel. Są one „punktami styku" immanencji i transcendencji związanymi miłością, która urasta do siły kosmicznej. Teilhard zabrnął w sprzeczność i jakby się zawahał.

Tymczasem poszukując jednoznacznej a jednocześnie prawomocnej interpretacji teilhardowskiej wizji trzeba się zdecydować: czy ewolucja prowadzi do Boga i wtedy jest jego genezą, czy też Bóg jest poza ewolucją, a wtedy jest dla niej nieosiągalny." (s. 74).

Zaproponowana tu alternatywa nie jest jednak trafna, bo autor pomieszał w niej to, co przedtem sam odróżnił. Ewolucja prowadzi wprost nie do Boga, lecz do punktu Omega (choć może prowadzić pośrednio i do Boga=OMEGA, jeżeli założy się celowość ewolucji; OMEGA można by wtedy interpretować analogicznie do arystotelesowskiego „nieruchomego poruszyciela") i pod tym względem jest „jego genezą". W przytoczonym tekście Teilharda nie ma podstaw do utożsamiania „pierwszego" punktu Omega z Bogiem; myśl o dwóch bogach — immanentnym i transcendentnym — jest absurdalna. Z drugiej strony, Bóg = „prawdziwa" OMEGA (tzn. „drugi" punkt) jest „poza ewolucją" i „jest dla niej nieosiągalny", z czego jednak nie wynika, by ewolucja — mówiąc paradoksalnie — nie była osiągalna dla Niego. Chodzi o to, że Bóg, nie tracąc swej transcendencji, może wchodzić i wchodzi w określone związki ze światem (choćby dlatego, że powoduje odpowiednią „atmosferę kosmiczną", nie mówiąc już nawet o tym, że ten świat stworzył). Takie rozwiązanie, które chyba nie wypacza myśli Teilharda de Chardin, zgodne jest także z tradycyjnymi chrześcijańskimi teoriami stosunku Boga do świata. Warto może dodać, że były wśród nich i takie, które opierały się na dynamicznej koncepcji rzeczywistości.

runku wykazania zasadniczej różnicy OMEGA wobec świata. Inna sprawa, że i same te słowa domagają się wyjaśniającej analizy.

3. Wreszcie sprawa ostatnia. — Czy — skoro Teilhard zakłada kres ewolucji w postaci punktu Omega, „wzmocnionego" działaniem Boga (OMEGA) — wolno przypuszczać, że cała jego wizja ewoluującej rzeczywistości posiada charakter finalistyczny, teleologiczny? Odpowiedź pozytywna zdaje się wynikać z tego, co pisze o aktywności punktu Omega, „przyciągającego" zwijający się wszechświat w drugiej, świadomej fazie jego ewolucji.[25] Ale czy odpowiedź tę można rozszerzyć na całość procesu ewolucyjnego, także na jej pierwsze fazy, odbywające się częstokroć przypadkowo, „po omacku"? Wydaje się, że odpowiedzieć na to będzie można po dokładniejszym zbadaniu po pierwsze immanentnego mechanizmu rozwoju materii (witalny i psychiczny charakter elementów wchodzących tu w grę), po drugie zaś stosunku OMEGA (Boga) nie tylko do punktu Omega, ale i do całości ewolucji w jej przedświadomych fazach. Na to jednak nie znajdujemy dostatecznego materiału w analizowanej książce Teilharda de Chardin, choć pozytywny wynik mogło by zapowiadać jej końcowe twierdzenie, że OMEGA porusza (a więc chyba celowo!), jednoczy i scala (a więc we wspólnym jej celu) ewolucję.

III. ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona tu cząstkowa analiza pracy Teilharda de Chardin *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej* daleka jest od wyczerpania tematu i daleka od wnikliwości, którą należałoby w tych badaniach zastosować. Jak wspomnieliśmy na początku, ma ona charakter wyraźnie roboczy i tymczasowy. Ale jej zadanie byłoby spełnione już wówczas, gdyby się udało przez nią zilustrować postulowany we wstępie kierunek badań wyjaśniających i interpretacyjnych. Dopiero po ich gruntownym przeprowadzeniu będzie można się pokusić o filozoficzną weryfikację poglądów Teilharda de Chardin, weryfikację, która objąć musi zarówno tezy jak i założenia jego systemu. Warunki tego rodzaju weryfikacji, która powinna być wolna od ograniczeń związanych z partykularnymi kątami widzenia różnych kierunków filozoficznych, trzeba by jednak przedstawić w osobnym artykule.

Władysław Stróżewski

---

[25] Por. ibid., s. 124, przypis 18.

MIECZYSŁAW GOGACZ

WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE TOMIZMU

1

DZISIEJSZA sytuacja w tomizmie nie jest wynikiem dowolnych nastawień badaczy. Jest konsekwencją przecinania się narastających wciąż wyników analizy tekstów św. Tomasza z utrwaloną wersją tomizmu. I można powiedzieć nawet więcej: ta sytuacja będzie trwała. Ujęcie bowiem myśli św. Tomasza będzie stawało się z czasem coraz bardziej precyzyjne, wyniki fachowej analizy tekstów będą narastały i siłą rzeczy będą inne, a po dyskusjach bardziej adekwatne w stosunku do tekstów św Tomasza niż zapisana i utrwalona w tradycji wersja tomizmu. Ta wersja z konieczności więc będzie uzupełniana i poprawiana.

Zasadniczą tendencją współczesnej interpretacji tomizmu jest ciągłe wydobywanie z tekstów św. Tomasza jego własnej teorii bytu, precyzowanie formuły zapisu i wyrażania tej teorii, a przede wszystkim usiłowanie zrozumienia jej zgodnie z myślą św. Tomasza poza augustyńskim, szkotystycznym, suarezjańskim, czy kajetanowskim kontekstem, w którym to kontekście filozofię św. Tomasza, jak wykazali historycy filozofii, podawały tradycyjne, podręcznikowe wersje.

Najpierw krótka dygresja historyczna.

Uczniowie św Tomasza, wychowywani na filozofii augustyńskiej i przyzwyczajeni do myślenia kategoriami tej filozofii, nie dostrzegli specyfiki Tomaszowej teorii bytu. Potępienie przez władze kościelne arystotelizmu, awerroizmu i tez tomistycznych, oddaliło od św. Tomasza, a zwyczaj wykładania *ad mentem* jakiegoś autora nie wyczulał na obiektywną prawdę, lecz pozwalał powtarzać niekiedy werbalną wersję tomizmu. Na ogół więc w XIV wieku św. Tomasz nie miał kontynuatorów.

Z różnych powodów w XV i XVI wieku tomizm i w ogóle scholastyka nie kształtują kultury epoki. W XVII wieku filozofia chrześcijańska jest uprawiana, lecz w wersji niescholastycznej. Formułuje ją w dużej mierze Descartes, Malebranche, Pascal, Lei-

bniz, Wolff. Owszem, piszą swe dzieła św. Jan od Krzyża i św. Teresa Wielka, zwycięża w jakimś sensie Suarez i jego wersja tomizmu, ale o wiele mocniej przemawia do umysłów kartezjanizm. W XVIII wieku po empiryzmie angielskim kształtuje filozofię Wolff i Kant. W XIX wieku zwycięża wielki idealizm Hegla i pojawia się pozytywizm Comte'a.

W roku 1879 papież Leon XIII ogłasza encyklikę *Aeterni Patris*, w której zachęca do studiowania tomizmu.

Tomizm zaczyna się odradzać i jest uprawiany od razu w dwu wersjach, w wersji zachowawczej i wersji otwartej na nowe kierunki.

Za kilka lat z wystąpieniem Maritaina pojawia się trzecia, precyzująca wersja. I te trzy wersje trwają do dzisiaj.

W artykule nie chodzi o ocenę czy forsowanie jakiejkolwiek wersji, lecz jedynie o zanotowanie faktów. Historyk filozofii stwierdza i referuje poszczególne interpretacje tomizmu.

We współczesnej kulturze filozoficznej są więc aktualne trzy tendencje interpretacji lub wersje tomizmu i, wydaje się, będą już prawdopodobnie trwały zawsze. Zawsze bowiem jest możliwa tendencja zachowawcza i tendencja otwierania się na nowe prądy, oraz tendencja precyzująca, wierna myśli św. Tomasza lecz usiłująca najdokładniej ją wyrazić wobec słuchaczy danych czasów, na poziomie ich przygotowania filozoficznego i na poziomie aktualnej w danym okresie historycznym aparatury naukowej. A wszystko w tym celu, aby najwierniej tłumaczyć i rozumieć myśl św. Tomasza.

Te trzy interpretacje tomizmu można określić i scharakteryzować następująco:

Pierwsza wersja: tomizm zachowawczy (nazywany w historii filozofii „neopaleotomizmem" lub paleotomizmem).

Cechy charakterystyczne:

a) Tendencje do utrzymania tradycyjnie utrwalonej wersji poglądów św. Tomasza.

b) Nierozróżnienie stałej treści teorii bytu i zmiennych formuł wyrażania tych treści.

c) Optymistyczne przekonanie, że przyjmowane w danej epoce terminy i ich znaczenia, desygnaty terminów i język wykładu są bezwzględnie adekwatne w stosunku do treści twierdzeń św. Tomasza.

Źródłem historycznym tomizmu zachowawczego jest scholastyka nowożytna, która przede wszystkim nie widzi różnic między myślą Arystotelesa i św. Tomasza, a myśl św. Tomasza odczytuje z tekstów według sugestii Kajetana, Hugona, czy Gredta. W zrozu-

mieniu tekstów opiera się więc bardziej na autorytecie niż na bezpośredniej naukowej analizie.

W tendencji zachowawczej jest słuszne hasło, akcentujące utrzymanie rozwiązań św. Tomasza. Każdy autentyczny tomizm o to zabiega. Niesłuszne jest jednak przekonanie zwolenników tej tendencji, że tylko przez nich przyjęta interpretacja myśli św. Tomasza jest już dla wszystkich czasów zgodna z tekstem Tomasza i że inny sposób wyrażania myśli, niż ich formuła, jest błędem. Historycy filozofii właśnie wykazują, że teoria bytu św. Tomasza jest głębsza i precyzyjniejsza niż interpretacja nawet Kajetana.

Zarzut więc podstawowy w stosunku do tomizmu zachowawczego jest ten, że broniąc myśli św. Tomasza często broni sformułowania tej myśli przez jakiegoś jednego autora, jak gdyby to sformułowanie mogło być we wszystkich epokach jednakowo czytelne. Lecz akcent główny zarzutu dotyczy tego, że broniąc takiej czy innej formuły tomizm zachowawczy broni właśnie zniekształconej myśli św. Tomasza. Według historyków filozofii taką zniekształconą wersją jest ujęcie Kajetana, Merciera, Gredta, nawet Hugona. I trzeba wielkiej precyzji ujęć, wyszkolonej przy pomocy metodologii i nauk historii filozofii, aby wszystkie wtręty awiceniańskie, szkotystyczne, suarezjańskie, czy inne umieć wyodrębnić i samą myśl św. Tomasza zgodnie z jego intencją wyrazić. Jak to jest trudne i jak łatwo tu pobłądzić pokażę przy okazji rozważań o esencjalizmie, który jest podstawowym błędem mało precyzyjnych ujęć teorii bytu.

Tomizm zachowawczy walczy przeciw sobie. Chcąc zachować myśl św. Tomasza nieświadomie staje w obronie tego co nie jest tomizmem. Staje bowiem w obronie formuły, a nie treści poglądów św. Tomasza. Przyjęcie w bycie na przykład złożenia z istnienia i istoty jeszcze nie świadczy o tomizmie. Dopiero sprecyzowanie relacji między istnieniem a istotą może być zreferowaniem myśli św. Tomasza. Trzeba tu jednak bardzo uważać, ponieważ powiązanie istnienia z istotą inaczej widzi Awicenna, Kajetan, Franciszek de Silvestris, Garrigou-Lagrange, Gilson. Które z tych ujęć jest najbliższe myśli św. Tomasza? Wiemy na pewno tyle, że nie może ulegać wątpliwości tendencja do precyzowania, stałego, coraz wierniejszego ujmowania intencji myśli św. Tomasza. Błędne muszą być te ujęcia, z których wynika, że są one ostatecznym, na zawsze adekwatnym wyrazem teorii bytu, tak przecież u św. Tomasza głębokiej i wymagającej ciągłych analiz.

Literatura dotycząca tomizmu zachowawczego jest dość duża. I opinii o tym tomizmie wyrażono bardzo wiele. Podałem ich tylko tyle, ile wystarczy, w moim odczuciu, do zarysowania obrazu tego nurtu, na który składają się słuszne tendencje, lecz i bardzo krytykowany sposób wykładu nauki św. Tomasza.

Druga wersja: tomizm asymilujący (nazywany przez historyków filozofii krótko neotomizmem lowańskim).

Cechy charakterystyczne:

a) Tendencja do asymilacji lub inaczej nastawienie eklektyczne, świadome łączenie z tomizmem różnych systemów filozofii, problemów, czy metod nauk szczegółowych.

b) Tendencja do syntezy uogólniającej, wyrażająca się w postawie właściwej metafizyce indukcyjnej, czyli uogólniającej wynik nauk szczegółowych.

Źródłem historycznym tomizmu asymilującego są w dużym stopniu te tendencje, które ukonstytuowały pozytywizm. Podstawową cechą pozytywizmu jest przecież w problemie teorii filozofii uogólnienie wyników różnych nauk, a głównie przyrodniczych.

Jest to więc neotomizm asymilujący i uogólniający.

W czasach Merciera to asymilowanie i uogólnianie dotyczyło właśnie nauk przyrodniczych. Dzisiaj wielu tomistów patrzy na tomizm poprzez ujęcia fenomenologii Husserla. Niektórzy teologowie tomistyczni włączają w tomistyczne analizy nastawienia egzystencjalizmu, czy mounierowskiego personalizmu. Marechal znowu wiązał swój tomizm z kantyzmem, Gemelli z neoheglizmem, Michalski z historyzmem itd.

Tomizm asymilujący popełnia błąd z punktu widzenia metodologii nauk, błąd łączenia metod, właściwych różnym naukom, takim jak filozofia i nauki szczegółowe. Inny jest przedmiot filozofii i nauk szczegółowych, i dlatego nie jest możliwe badanie przedmiotu filozofii metodami nauk szczegółowych. Poza tym twierdzenia danego kierunku filozofii są zależne od punktów wyjścia, często niesprowadzalnych do siebie w różnych filozofiach. Asymilacja więc rozwiązań, wynikających z różnych punktów wyjścia, takich np. jak pluralizm, nie jest możliwa, ponieważ syntetyzowałaby niekiedy twierdzenia wykluczające się i sprzeczne ze sobą.

Trzecia wersja: tomizm precyzujący (coraz częściej nazywany w Kanadzie, Anglii, USA, Francji i Polsce tomizmem egzystencjalnym).

Źródłem historycznym tej interpretacji jest tendencja ciągłego nawracania do źródeł, do tekstów św. Tomasza, do sprawdzania każdego twierdzenia tomistów przez zestawienie tego twierdzenia z teorią bytu u św. Tomasza. A wynikiem analiz jest przekonanie, że u św. Tomasza istnieje nigdy nie wydobyta nawet przez jego uczniów lub zagubiona przez następców, zawsze źle odczytywana przez komentatorów, odrębna, głęboka teoria bytu. Tę teorię i jej wagę, jej klasę naukową w zakresie metafizyki widzi się porównując różne teorie bytu i różne interpretacje tych teorii.

Interpretację egzystencjalną zapoczątkował Maritain. Pogłębił

ją i upowszechnił Gilson. Krótko można stwierdzić, że tomizm precyzujący (nazywany właśnie tomizmem egzystencjalnym) zrodził się z bardzo krytycznej i bardzo fachowej lektury tekstów św. Tomasza. Wyniki tej lektury stałej i wciąż w metodyce doskonalonej z konieczności muszą precyzować, poprawiać i uzupełniać różne dotychczasowe, monograficzne i podręcznikowe, nieprecyzyjne ujęcia, mniej wiernie wyrażające myśl św. Tomasza.

Cechy charakterystyczne:

a) Wyłączanie z tomizmu nurtów obcych tomizmowi, tzn. w potocznej wersji tomizmu rozpoznanie samej myśli św. Tomasza i ujęć augustyńskich, awiceniańskich, szkotystycznych, suarezjańskich. Oczyszczanie tomizmu także z naleciałości i wpływów Descartesa, Wolffa, Kanta, pozytywizmu i fenomenologii. Jest to możliwe dzięki dokładnemu poznaniu w starannym studium historii filozofii poglądów Awicenny, Szkota, Suareza, Wolffa, Kanta, Husserla i innych oraz oczywiście św. Tomasza.

b) Wyłączanie z tomizmu niezgodnych z intencją św. Tomasza ujęć esencjalizujących i pokazywanie myśli św. Tomasza jako tomizmu egzystencjalnego, tzn. analizującego rzeczy, a nie pojęcia, precyzowanie więc twierdzeń metafizyki tomistycznej w duchu Tomaszowej egzystencjalnej teorii bytu (egzystencjalnej, nie egzystencjalistycznej; egzystencjalizm bowiem zajmuje się przeżyciami człowieka, tomizm egzystencjalny analizuje od strony istnienia wszystkie realne przedmioty).

c) Proponowanie tym samym poprawek dla wersji utrwalonej, poprawek dotyczących formy wyrażania tej samej zawsze, ale precyzyjniej ujętej myśli św. Tomasza. Szukanie tym samym właśnie autentycznej treści ujęć św. Tomasza. Tomizm precyzujący przyjmuje bowiem zdanie, że równolegle do rozwoju metodologii i historii filozofii zmienia się sposób wyrażania tej samej zawsze Tomaszowej teorii bytu. Cała sprawa ostatecznie sprowadza się do tego, że treść twierdzeń zostaje bardziej autentycznie i precyzyjniej ujęta.

Niektórzy historycy filozofii wyróżniają jeszcze tak zwany „młodszy tomizm", który w proponowanym tu podziale byłby pograniczem tomizmu zachowawczego i tomizmu precyzującego. Rozwiązania tego tomizmu są bliższe Arystotelesowi niż św. Tomaszowi. Wymienia się wśród „młodszych tomistów" Sertillange'a i Garrigou-Lagrange'a.

2

Nie można twierdzić, że każdy z tych trzech typów tomizmu występuje zawsze w postaci czystej. Jest możliwe, że w tomizmie zachowawczym są nurty precyzujące i że w tomizmie precyzującym są ujęcia esencjalizujące lub zgodnie z tendencją tomizmu asymilującego wiążące myśl św. Tomasza z jakimś metodologicznie obcym tomizmowi kierunkiem filozofii.

Tomizm egzystencjalny, który wczytując się w teksty św. Tomasza dochodzi do wyników poprawiających utrwalone wersje tomizmu, poprawia je w sensie wydobywania tej Tomaszowej teorii bytu, która jest zasadniczym przeciwstawieniem się ujęciom esencjalizującym. Można by więc powiedzieć, że dopracowanie się teorii bytu, zgodnej z myślą św. Tomasza, polega na wyzwalaniu ujęć tomistycznych z esencjalizmu. Po prostu myślenie o teorii bytu u św. Tomasza jest wciąż ześlizgiwaniem się refleksji w esencjalizm i uporczywym wydobywaniem się ku akcentom wykrytym u św. Tomasza przez tomizm egzystencjalny.

Główny więc lub może najczęstszy jest w tomizmie i pomiędzy różnymi wersjami tomizmu spór między esencjalizmem i tomizmem egzystencjalnym. Rozważmy więc tę sprawę, aby od innej jeszcze strony scharakteryzować sytuację we współczesnym tomizmie.

I. TOMIZM ESENCJALIZUJĄCY

Uważa się powszechnie, że według tego tomizmu uzasadnieniem bytu i jego pierwszym elementem składowym jest faktycznie możność, możliwość lub pojęcie. Przedmiotem bowiem analizy jest zawsze w tym tomizmie możność lub możliwość, albo spojęciowany akt istnienia. Przez możność należy rozumieć ten stan realnego bytu, w którym byt jeszcze nie ma tego, do czego zmierza. Obok tego stanu stwierdzamy w bycie także stan posiadania tego, do czego byt zmierzał; ten stan nazywamy aktem. Akt i możność, czyli byt nie będący czymś pod jakimś względem i będący czymś pod danym względem, są dwiema realnymi rzeczywistościami, dzięki którym byt zmienia się i jest bytem przygodnym. A możliwość jest czystą niesprzecznością i nie jest stanem bytu, nie jest więc wewnątrz danego bytu, lecz jest sytuacją porządku logicznego. Spojęciowane istnienie jest tylko pojęciem i nie stanowi elementu rzeczy.

Tomizm ten, jeżeli w ogóle pojawia się gdziekolwiek w formie czystej, każdemu z wyróżnionych przez św. Tomasza elementów bytu przyznaje, może niezupełnie programowo, lecz z racji mało

precyzyjnego języka, odrębne bytowanie. Wynikałoby z tych ujęć, że elementy bytu istnieją osobno i przyczyna sprawcza komponuje z nich konkret.

Esencjalizm więc rodzi się w momencie przyznania samodzielnego istnienia czemuś, co jest tylko elementem, istniejącym realnie dopiero w *compositum* i oczywiście nie na zasadzie dodawania się części, lecz na zasadzie odrębności racji, tłumaczących działanie wewnętrznie złożonego lecz będącego metafizyczną jednością bytu.

Przyjmuje się, że istnieją dwa źródła tomistycznego esencjalizmu: tradycja wolfiańska i tradycja kajetanowska (Wolff: 1679—1754, Kajetan: 1439—1534). Tradycja wolfiańska jest późniejsza, ale mówimy o niej najpierw, ponieważ jej wpływ na tomizm z czasów po encyklice Leona XIII jest wyraźniejszy i bardziej zniekształcający.

a) Tradycja wolfiańska

Ch. Wolff zaważył na dziejach filozofii tendencją eklektycznej syntezy. Tendencja ta wynikła z dążenia Wolffa do porządkowania i podziału nauk, scalania poszczególnych problemów czy rozwiązań w osobne dyscypliny. Wolff podzielił więc filozofię na ontologię, kosmologię, teodyceę, psychologię i inne. A w metafizyce powiązał porządek realny z możliwościowym, jak to wynika z analizowanych niżej tekstów.

Ślady tej tendencji dzisiaj widzimy w definicjach bytu, z których wynika, że bytem jest to, co istnieje lub istnieć może.

Na tomizmie Wolff zaważył również rozpowszechniając lub akceptując w swej szkole stosowanie sylogizmu jako metody uzyskiwania twierdzeń filozoficznych i jednocześnie jako metody wykładu. Był to kult formuły i schematu oraz racjonalizm czysto analityczny, wyrzekający się jakichkolwiek czynników intuicyjnych. Dziś wiemy, że stosuje się w metafizyce raczej rozumowanie analityczno-redukcyjne i że metoda jedynie sylogistycznego wykładu nie jest charakterystyczna ani dla średniowiecza, ani dla całej scholastyki nowożytnej, ani dla św. Tomasza, lecz jedynie dla tak zwanej scholastyki protestanckiej, stworzonej właśnie przez Wolffa.

Tradycję wolfiańską, charakteryzującą się dążeniem do eklektycznej syntezy, rozpoznajemy także po trzech głównych błędach, powtarzanych w utrwalonej przez nią wersji tomizmu.

a) Pomieszanie porządku istnienia z porządkiem możliwości.

Wolff pisze bowiem między innymi, że *philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt* i że *in philosophia itaque reddenta est ratio, quomodo ea, quae fieri possunt, actu fiant.* [1]

---

[1] Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, Lipsiae 1740, s. 13 i 14.

Filozofia więc według Wolffa jest nauką o bytach możliwych lub o tym, w jaki sposób te byty, które mogą zaistnieć, właśnie zaistniały.

Zupełnie beztrosko Wolff porusza się jednakowo w porządku realnym i możliwym nie precyzując różnicy między bytem z jednego i drugiego porządku.

b) Pomieszanie porządku możności z porządkiem możliwości, czegoś więc realnego z możliwym.

Na to pomieszanie nie reaguje nawet Hugon, który komentuje „dwadzieścia cztery tezy tomistyczne". Tezy są sformułowane ostrożnie, a Hugon pisze bez niepokoju, że „spośród rzeczy... jedne mogą istnieć, lecz jeszcze nie istnieją, inne zaś już istnieją. To, co istnieć może, znajduje się w możności, to zaś, co już istnieje, znajduje się w akcie."[2]

Tomista, który przekroczył etap werbalizmu w wykładzie myśli św. Tomasza, nie może pisać, że możność jest tym, „co istnieć może", „lecz jeszcze nie istnieje". Możność jest realnym elementem bytu i znajduje się w istocie bytu właśnie już istniejącego. Jedynie możliwość jest poza porządkiem istnienia, którego odrębności sam Wolff zupełnie nie rozumie.

c) Oddzielanie w bycie jednego elementu od drugiego tak dalece, że traktuje się te elementy jako samodzielne byty lub przynajmniej takie, które można ontologicznie osobno traktować. Po prostu nieumiejętność oddzielania porządku poznawania i bytowania.

Dla przykładu tekst Gredta. Gredt pisze, że *metaphysica in supremo abstractionis gradu constituta versatur circa ens omnimo immateriale, eius obiectum formale est ens immateriale, sed ens omnino immateriale est ens commune seu ens ut ens est.*[3] Gredt więc utożsamia byt jako byt z bytem niematerialnym, tym samym myli porządek epistemologiczny z porządkiem metafizycznym. Gdy ujmuję byt jako byt, to wtedy ujmuję byt od tej strony, że istnieje, a nie od tej strony, że jest niematerialny. Owszem św. Tomasz użył takiego zdania: *metaphysica est de substantiis immaterialibus,*[4] ale dla św. Tomasza to zdanie znaczy tyle, że metafizyka nie zajmuje się tym, czym zajmują się nauki szczegółowe, to znaczy bytami materialnymi jako — jak by się dziś powiedziało — mierzalnymi. Według św. Tomasza metafizyka zajmuje się czym innym. I trzeba to zdanie odczytać na tle całego systemu św. Tomasza. Na podsta-

---

[2] Hugon, *Zasady filozofii — dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Poznań 1925, s. 9.

[3] J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Br. 1912, t. II, s. 1.

[4] S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica (Indices et Lexicon)*, ed. Marietti, Taurini 1937, t. VI, s. 262.

wie innych tekstów. a zwłaszcza traktatu *In Boëthii De Trinitate* wiemy, że św. Tomasz bardzo akcentuje w metafizyce jej przedmiot, którym jest każdy konkret, który istnieje. I urabianie sobie pojęcia bytu polega nie na pomijaniu jakiejś sfery rzeczywistości, ani nawet nie na abstrahowaniu, lecz na separacji,[5] czyli na stwarzaniu przez operowanie sądami negatywnymi takiego pojęcia bytu, że zostaje nim objęte wszystko, co istnieje, a więc także byty materialne, od których zresztą rozpoczyna się poznanie.

Jeżeliby dla św. Tomasza, jak myśli Gredt, „byt jako byt" znaczyło „byt niematerialny", to jednocześnie znaczyłoby, że pojęcie jest równe rzeczy. „Byt jako byt" jest pojęciem, wprawdzie transcendentalnym, ale bytującym jednak w porządku poznawczych ujęć rzeczywistości realnej, a rzecz jest właśnie z innego porządku niż pojęcie, z porządku tej realnej rzeczywistości. I tego św. Tomasz nie myli. Metafizyka według św. Tomasza różni się przedmiotem od innych nauk, ale przedmiotem w sensie metodologicznym, nie w sensie ontologicznym. Nie tylko byty niematerialne, ale wszystkie byty są przedmiotem metafizyki od tej strony, że są bytami, czyli czymś, co realnie istnieje.

Rozróżnienie bytu pozytywnie i negatywnie niematerialnego nie uwalnia Gredta od postawionych zarzutów. Podręcznik Gredta jest jeszcze dzisiaj używany na przykład także w niektórych kanadyjskich seminariach duchownych.

Gredt nie rozróżniając porządku metodologicznego i poznawczego od porządku metafizycznego i realnego powtarza także tradycję kajetanowską.

b) Tradycja kajetanowska

Tradycja ta wyraża się w tendencji do rozdzielania w jakiś sposób istoty i istnienia, władz zmysłowych i umysłowych człowieka, duszy i ciała, po prostu różnych poszczególnych elementów realnego bytu, a przede wszystkim wyraża się w arystotelesowskim sposobie ujmowania bytu w postaci formy, a raczej istoty, poznawanej w *simplex apprehensio*.

Aby tę tedencję zrozumieć i zilustrować, przedstawię kilka typowych w historii tomizmu ujęć zagadnienia struktury bytu.

---

[5] *Et quia veritas intellectus est ex hoc, quod conformatur (rei), patet quod secundum operationem intellectus non potest vere abstrahere, quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separationem secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: „homo non est albus", significo esse seperationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae secundum rem separata sunt, ut cum dicitur: „homo non est asinus".* S. Thomae Aquinatis, *In librum Boethii De Trinitate expositio*, (ed. P. Wyser), 5, 3.

Sam Kajetan przez byt rozumie istotę, przenikaną istnieniem. Wyróżnia *ens nominaliter* i rozumie przez to samą istotę bytu, oraz *ens participialiter*, czyli istotę jako należącą do porządku realnego. [6] I twierdzi, jak to formułuje A. Krąpiec, że „przez byt w pełnym sensie należy rozumieć jakąś istotę w relacji do istnienia, albo też odwrotnie istnienie zdeterminowane przez jakąś istotę". [7] Nie wiadomo jednak dokładnie, czy według Kajetana istnienie jest odrębne dla każdej istoty i aktualizujące istotę czy też jest jedno istnienie, w którym istoty są zanurzone, odrębne i tylko przenikane istnieniem. „W istotach (rzeczy) są niesprowadzalne do siebie... łączy je razem wspólnota w odniesieniu do istnienia." [8]

Ujęcie Kajetana ma dwa źródła: właśnie Arystotelesa i Awicennę. Według Arystotelesa materia i forma stanowi jedność substancjalną, ale tym, co poznajemy poprzez przypadłości, jest forma, skupiająca istotne momenty substancji. Byt więc to dla Arystotelesa głównie forma, istota.

Awicenna pomyślał byt podobnie. I tylko zauważył, że to, z powodu czego byt jest realny, jest także czymś realnym, jest jednym z elementów bytu. Ale ponieważ byt jest głównie istotą, czyli zespołem tego wszystkiego, czym jest, zespołem więc cech, konstytuujących substancję, istnienie jest jedną z cech, jest jak gdyby przypadłością istoty.

Kajetan widzi byt także jako istotę, którą przenika istnienie. To istnienie jest dla istoty czymś zewnętrznym, z czym istota oczywiście nie utożsamia się, lecz w czym partycypuje. Uczestniczy więc w czymś bardzo dla niej koniecznym, ale, być może, nie należącym do *compositum* bytu, a tylko przenikającym istotę.

Franciszek de Silvestris określił byt jako *ens ut nomen sub esse actualis existentiae*. Jego ujęcie, jak twierdzi o. Krąpiec, [9] jest bliskie myśli św. Tomasza. Dodajmy jednak, że nie byłoby dziwne, gdyby ktoś ujęcia Franciszka de Silvestris odczytał tak, jak się czyta Idziego Rzymianina, dla którego istota i istnienie to prawdopodobnie *duae res*, dwa samodzielne współistniejące byty.

Według Garrigou-Lagrange chwytamy poznawczo najpierw istotę, a dopiero w reflekgji nad szczegółowymi danymi doświadczenia uświadamiamy sobie istnienie.[10] Treść bytu poznajemy najpierw

---

6 *Esse actualis existentiae, quo res est ens..., est ens participialiter*. Caietanus Thomas de Vio, *In De ente et essentia commentarium*, St Laurent, Roma 131, 88.

7 A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959 s. 74.

8 *ibidem*, s. 74.

9 *ibidem*, s. 76.

10 *ibidem*, s. 88.

dlatego, że pierwsze jest *simplex apprehensio*, a istnienie ujmujemy w drugim etapie, ponieważ sąd, którym można poznać istnienie, następuje po pierwszym ujęciu.

Ujęcie Garrigou-Lagrange jest bliskie arystotelesowskiej koncepcji bytu: chwytanie najpierw treści, streszczających się w formie lub istocie. Lub mówiąc dokładniej to jest patrzenie na tomizm poprzez ujęcia Arystotelesa: poznaję istotę, o której w refleksji wnoszę, że istnieje.

A więc pierwsza w bycie realnym jest istota, czyli pierwsza jest możność lub możliwość. I one są uzasadnieniem bytu. W sumie twierdzenie nie do przyjęcia, jeśli wczytamy się w teksty św. Tomasza.

Zestawmy jeszcze pod koniec rozważań o esencjalizmie cechy lub warunki esencjalizmu.

Esencjalizm jest wtedy, gdy przyjmujemy, że w bycie zachodzi przynajmniej jedna z wymienionych sytuacji:

1) istota stanowi jedyny element bytu,
2) istota jest wcześniejsza, istnienie dochodzi do niej,
3) istota jest równorzędnym elementem razem z istnieniem, lecz bytuje z istnieniem paralelnie, jako dwa samodzielne byty,
4) istota jest równie ważnym w bycie elementem jak istnienie; poznawczo traktujemy i istotę i istnienie odrębnie i tak formułujemy o nich twierdzenia, jak gdyby były odrębnymi bytami, z których przez dodawanie części powstał byt,
5) istnienie jest w konkretnym bycie odrębnym, współkomponującym byt elementem, wyodrębnionym nie tylko poznawczo, lecz realnie jako *res*,
6) istnienie jest wcześniejszym w konkrecie elementem, istota dochodzi do istnienia później (oczywiście gdyby istnienie przez moment nie było połączone z istotą, byłoby automatycznie samym istnieniem i bytem koniecznym),
7) istnienie jest jedynym elementem przygodnej rzeczy.

Esencjalizm więc powstaje wtedy, gdy jakiemuś elementowi bytu przyzna się istnienie samodzielne, obojętnie czy to jest istota, istnienie, czy materia.

II. TOMIZM EGZYSTENCJALNY

Uzasadnieniem bytu, czymś w tym bycie pierwszym, w czym pojawia się jednocześnie cała treść bytu, jest istnienie.

Poza istnieniem wszystko jest nicością, niebytem. Niczego nie ma przed istnieniem. Byt więc to poszczególne, odrębne istnienie, a w momencie, gdy się pojawia, jednocześnie pojawia się istota,

jako racja ograniczenia tego istnienia, sprawiająca, że to nie jest istnienie bez determinacji, nieskończone, lecz to oto, istnienie tego konkretnego bytu o takiej właśnie treści, pojawiającej się na istnieniu i w istnieniu jako miara istnienia. Istnienie więc jest nie tyle wcześniejsze, ile jest podstawowym elementem rzeczywistości, jej dnem, czymś, od czego zaczyna się byt.

Krótką, ogólną i przystępną charakterystykę tomizmu egzystencjalnego podaje między innymi Mascall w swej książce *Istnienie i analogia.*[11] Oto kilka myśli z tej książki.

Św. Tomasz oczyszczał filozofię z esencjalizmu. Swoją teorią istnienia i istoty tłumaczył, dlaczego rzeczy istnieją. Teoria formy i materii służyła do tego, aby wyjaśnić, dlaczego jest wiele rzeczy.

Punktem wyjścia analiz metafizycznych jest dla św. Tomasza byt, rozumiany jako realny konkret. Konkret ten pojawia się jako rezultat powstawania istoty jednocześnie z istnieniem. Istota nie poprzedza aktu istnienia. Akt istnienia jest pierwszy i pojawia się jako odrębny, jednocześnie występujący z istotą, która powstaje „na istnieniu" i w istnieniu.

Jeżelibyśmy rozpoczęli analizę od istot, wpadlibyśmy w teorię, że istoty tkwią w nieistniejącym podłożu. Dany jest nam w poznaniu właśnie porządek istnień, z których każde od początku jest określone, tzn. występujące z istotą.

Istnienia jednak nie można traktować jako „czegoś". Istnienie jest aktem istoty. Istotę ujmujemy w pojęciu, a istnienie w sądzie. Mogę bowiem twierdzić lub przeczyć, że rzecz istnieje, nie mogę utworzyć pojęcia istnienia rzeczy. W poznaniu jednak nie ma dwu aktów, zmysłowego i umysłowego. Jest jeden akt poznawczy, w którym zmysły i umysł razem działają. Nie poznajemy więc osobno istoty i istnienia, lecz poznajemy byt od strony istoty i aktu istnienia.

Akt istnienia jest pierwszy w bycie, ale ponieważ musi bytować w jakiś określony i skończony sposób, powstaje w nim istota, jako swoista racja ograniczonego bytowania istnienia. Tyle Mascall.

Według więc tomizmu egzystencjalnego istnienie swoiście wyprzedza istotę, istota nie wyprzedza istnienia. Istnienie jest po prostu czymś pierwszym, poza czym jest już nicość. Istnienie, dla każdego konkretu odrębne, dźwiga na sobie wyłamującą się z niego i określającą je istotę. Razem z istotą konstytuuje konkret. Jest w bycie jako realna racja dostateczna znajdowania się konkretu w porządku bytów realnych. Jest więc przede wszystkim uzasadnieniem bytu, całej rzeczywistości, racją pojawienia się istoty i konkretu.

---

11 Tłum. J. Zielińska, Warszawa 1961, s. 73—98.

3

Dla zrozumienia procesu wydobywania się tomizmu z esencjalizmu podam krótki przegląd etapów rozwoju tomizmu egzystencjalnego, czyli etapów precyzowania myśli św. Tomasza.

Tomizm egzystencjalny nie od razu osiągnął ten stopień wierności w stosunku do ujęć św. Tomasza, na którym teraz się znajduje. Rozwijał się i precyzował długo. Musiał najpierw odpierać zarzuty w ogóle przeciw metafizyce, przedyskutować pozytywistyczną koncepcję filozofii, wyprecyzować metody analizy tekstu filozoficznego, metodę wykrywania i identyfikowania teorii bytu danego autora, przekonywająco wykazać, że św. Tomasz pojęcie bytu zdobywa na drodze separacji, że rozpoczyna analizę od konkretu, a nie od elementów składowych bytu, w którym te elementy są tylko metafizycznymi racjami działania bytu i pozostawania tym oto bytem. Tomizm egzystencjalny musiał przebudować całą prawie metafizykę, zadomowioną w intelektach dzięki utrwalonym wersjom tomizmu potocznego.

Maritain, który wystąpił w 1913 r., w swoich pierwszych pracach jeszcze powtarzał Gredta. Po długim kontakcie z tekstami św. Tomasza sformułował teorię bytu, która dała początek tomizmowi precyzującemu.

Rozwój tomizmu egzystencjalnego proponuję prześledzić na przykładzie teorii poznania bytu tak, jak to widzi u św. Tomasza Maritain, Gilson i Krąpiec. [12]

1) Maritain twierdzi, że według św. Tomasza „gdy człowiek przez zmysły zetknie się z rzeczą, natychmiast w intelekcie powstaje pojęcie bytu i natychmiast intelekt wydaje sąd: to istnieje. Z tak natychmiastowo pojętym bytem łączą się w umyśle pierwsze zasady.” „Intelekt w ramach sądu widzi istnienie, a w ramach pojęcia widzi istotę.” [13]

Maritain przyjął tzw. szczypcowe ujęcie bytu: intelekt chwyta w bycie sądem akt istnienia, pojęciem istotę. Sąd ujmujący istnienie jest spontaniczny, jest swoistą intuicją istnienia. I Maritain tym samym stworzył teorię sądu egzystencjalnego.

2) Gilson przyjmuje, że według św. Tomasza „poznanie jest szersze od pojęciowania. Sąd egzystencjalny jest sposobem ujęcia istnienia,” [14] Jest afirmacją czyjegoś konkretnego istnienia. Intelekt ujmuje w bycie to, co w nim jest zasadnicze, właśnie akt

---

[12] Krótką charakterystykę ujęć Maritaina i Gilsona podaję na podstawie książki A. Krąpca, *Teoria analogii bytu*, s. 89—104.

[13] A. Krąpiec, *op. cit.*, s. 90 i 91.

[14] *ibidem*, s. 92.

istnienia, który jest poza istotą i nie może z tej racji być przedmiotem pojęcia. Sąd egzystencjalny i pojęcie łączą w poznaniu to, co jest połączone w rzeczy: istnienie i istotę.

Początkiem i uzasadnieniem rzeczywistości jest istnienie.

3) Przedstawię najpierw zastrzeżenia Krąpca w stosunku do dotychczasowych ujęć.[15] A więc zarzuty:

a) przeciw Garrigou-Lagrange: jeżeli intelekt nie styka się najpierw z istnieniem, lecz poznaje je tylko w refleksji nad danymi szczegółowymi doświadczenia, to przedmiotem poznania umysłowego nie jest rzeczywistość, lecz pojęcie. I automatycznie jesteśmy w filozofii idealistycznej;

b) przeciw Maritainowi: z powodu całkowitego oddzielenia poznania zmysłowego od umysłowego, sąd egzystencjalny znalazł się w sferze czystego rozumu, jak gdyby było możliwe poznanie bez pomocy władz zmysłowych;

c) przeciw Gilsonowi: nie wyjaśnił, czy sąd egzystencjalny powstaje po pojęciowaniu, czy przed nim. I według Gilsona istnienie, ujęte w sądzie, jest dołączone do urobionego pojęcia ogólnego. A takiego rozwiązania nie można dokonać, ponieważ wynik poznania nie byłby zgodny z rzeczywistością: nigdy przecież nie istnieją ogóły. Istnienie musi być istnieniem tego oto konkretu.

O. Krąpiec proponuje więc inne, precyzyjniejsze rozwiązanie.

Poznanie zmysłowe dostarcza konkretnych treści, a intelekt stwierdzając istnienie chwyta realizację natury ogólnej w tym oto konkrecie.

Istnienie różne od istoty i materii zostaje ujęte wprost przez intelekt możnościowy, który widzi to istnienie, zrelatywizowane do treści rzeczy konkretnej, przedstawionej w rozumie szczegółowym. Właśnie przedstawienie treści rzeczy konkretnej mieści się w rozumie szczegółowym. I intelekt widzi istnienie tej samej rzeczy, realizującej ogół.

Rozum szczegółowy (*vis cogitativa*), czyli zmysł wewnętrzny, nazywany inaczej władzą osądu konkretnych sytuacji, w swych funkcjach poznawczych jest złączony z działaniem intelektu. Może więc i musi być terenem, na którym intelekt bezpośrednio dociera do istnienia konkretu, doświadczanego przez władze zmysłowe.

Sąd egzystencjalny nie może być wytwarzany w sferze czystego intelektu, ponieważ czystego istnienia rzeczy bez jego konkretyzacji nie można poznać. Nie ma bowiem w bycie osobno istnienia. Analiza Gilsona staje się prawdziwa, gdy wytwarzanie sądu egzystencjalnego umieścimy w rozumie szczegółowym.

O. Krąpiec więc pogłębia i precyzuje zagadnienie poznania istnienia. Wydobywa poza tym wartość teorii analogii wewnątrz-

[15] *ibidem*, s. 104—118.

bytowej dla problemu dowodzenia istnienia Boga, formułuje teorię bytów intencjonalnych, akcentuje u św. Tomasza separację i egzystencjalną teorię bytu, opracowuje teorię transcendentaliów, wciąż informuje o całości literatury i badań nad myślą św. Tomasza.

Zasługą o. Krąpca jest także to, że tomizm polski nawiązał do europejskiego poziomu analiz i dyskusji.

Osiąga się to po prostu wtedy, gdy każde zagadnienie tomistyczne pokazuje się na tle całości aktualnych w ostatniej chwili sporów, ujęć, opracowań i gdy analizę metafizyczną każdy badacz doskonali przy pomocy metodologii nauk i historii filozofii.

4) Proces precyzowania myśli św. Tomasza trwa. Gilson poprawia to, co widzi u św. Tomasza Maritain, Krąpiec uzupełnia Gilsona i jego wersję myśli tomistycznej, ujęcie Krąpca już precyzuje w Polsce Majdański (transcendentalia), Bejze (analogia), Stępień (byty intencjonalne, separacja, teoria poznania), w Anglii Mascall, we Francji Nicolas, w Kanadzie Felan, Pegis, w USA Henle, Renard, Wilhemsen, Klaubertanz.

Jak to wygląda? Weźmy na przykład problem transcendentaliów. W tradycyjnym ujęciu transcendentalia to analogiczne i pozakategorialne pojęcia.

Według o. Krąpca transcendentalia są skrótami sądów, i np. pojęcie bytu jest skrótem zasady tożsamości.

Gdyby jednak *transcendentale* było sądem, nie mogłoby być w zdaniu ani podmiotem, ani orzecznikiem Tymczasem w zdaniach metafizyki pojęcie „byt" występuje i jako podmiot i jako orzecznik. Poza tym, gdyby się przyjęło interpretację o. Krąpca, nie byłoby istotnej różnicy między transcendentaliami a pierwszymi zasadami, co jest nie do przyjęcia. [16]

Dodajmy więc, że św. Tomasz musiał postawić inne akcenty, że trzeba tak czytać jego teksty, by nie sugerować się perspektywą z pozoru przekonywającego rozwiązania. Właśnie metodologia i logika pokazują niebezpieczeństwo łatwego scalania czyichś poglądów i przez wykrywanie luk w tym scalaniu zmuszają do nowych przemyśleń i ponownego, jeszcze staranniejszego czytania tekstu.

Proces precyzowania treści tekstów św. Tomasza, a więc odkrywania jego autentycznej myśli trwa. Trwa tomizm precyzujący i trwa tomizm zachowawczy, którym każdy tomizm staje się wtedy, gdy jest wierniejszy swojej jakiejś interpretacji niż myśli św. Tomasza, wciąż na nowo i coraz pełniej odczytywanej.

Mieczysław Gogacz

---

[16] Por. St. Majdański, *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne KUL", X. (1962), z. 1, s. 41—85.

JACEK WOŹNIAKOWSKI

DZIKUSY

JAK MYŚLIMY? To znaczy — wedle jakiej zasady dobywamy z olbrzymiego strumienia wrażeń te a nie inne elementy, *puncta salientia*, jakie sito stosujemy wobec rzeczywistości? Jak ściśle przylega do niej obraz, jaki sobie o niej wytwarzamy? Jeśli w ogóle możliwa jest w jakimś stopniu *adaequatio rei et intellectus*, to czy regulatorem owej równoważności są rzeczy same i rządzące nimi prawa, czy właśnie intelekt i jakieś jego prawa? Jeśli intelekt narzuca niekształtnej magmie rzeczywistości swoje kategorie, by ją człowiekowi uprzystępnić, to jakie to są kategorie? Uwarunkowane fizjologią mózgu, czy sytuacją socjologiczną (m. in. konwencjami określonej kultury), czy jeszcze czym innym? I dalej — jak dalece wolno się usamodzielniać myśleniu dyskursywnemu, aby nie stracić kontaktu z tym, co jest? I czy ten kontakt poznawczy uzyskujemy głównie przez myślenie dyskursywne, czy może przez jakieś inne, pozadyskursywne formy działań umysłu? Ponadto — myślimy wszak społecznie, kumulujemy doświadczenia myślowe i przekazujemy je sobie w czasie i przestrzeni. W jaki sposób? Czy formy przekazywania myśli zależne są od form naszego działania, czy raczej przeciwnie — działanie kształtuje się pod wpływem określonych metod myślenia?

Tak w najgrubszym uproszczeniu wyglądają pytania, jakie *implicite* stawia — próbując po części odpowiedzieć na nie — znakomity etnolog (a jak widać z tej listy pytań tyleż przynajmniej filozof co etnolog) Claude Lévi-Strauss w swoich dwu ostatnich książkach łączących się ściśle ze sobą, *Le totémisme aujourd'hui* (Paris 1962, Presses Universitaires de France) oraz *La pensée sauvage* (Paris 1962, Plon). Znamy tego autora w Polsce z jego *Smutku tropików* (Warszawa 1960, PIW). Na łamach „Znaku" (nry 84 i 85—6) zdawałem kiedyś pobieżnie sprawę z książki Charbonniera, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (Paris 1961, Plon-Julliard). Teraz jeszcze bardziej pobieżnie chciałbym opowiedzieć

własnymi słowami (i cytatami) kilka pasjonujących spraw, jakie porusza ostatnio Lévi-Strauss. Pobieżnie dlatego, że mnóstwa rzeczy w jego książkach nie rozumiem. Aby je rozumieć, trzeba by mieć ogromną wiedzę etnograficzną i filozoficzną, lingwistyczną i zgoła cybernetyczną, trzeba by znać wielu autorów, czytać do poduszki Frazera i Malinowskiego, de Saussure'a i Jakobsona, Merleau-Ponty'ego i Sartre'a z którym Lévi-Strauss ostro polemizuje (tymczasem o znakomitej większości tych dzieł mógłbym powiedzieć tylko tyle, ile pewien recenzent powieści Kadena:

Nie przeczytam nigdy
Mateusza Bigdy),

trzeba by umieć podążyć za lotną myślą i trudną terminologią autora na wszystkich stromych, niekiedy karkołomnych ścieżkach jego wywodów. Nie potrafię, więc tylko garść przyziemnych informacji.

Naturalnie owe pytania epistemologiczne oraz fizjo- psycho- i socjologiczne, jakie stawia *implicite* Lévi-Strauss, należą od dawna do repertuaru filozofii. Platońska pieczara i średniowieczny spór o uniwersalia, nie mówiąc o kategoriach Kanta czy wreszcie o rozważaniach Heideggera i Husserla skrywają bardzo podobne problemy. (Zdaje się, że we Francji na równi z filozofami interesują się tymi sprawami krytycy i pisarze, *exemplum* Georges Bataille, Maurice Blanchot, *nouveau roman* i działalność pisma „Tel Quel".) Nowość w tym, że Lévi-Strauss operuje ogromną wiedzą etnologiczną, jaką nagromadziły ostatnie lata, i z tej niezwykłej faktografii (a także z wielu różnych prób interpretacji) dobywa syntezy, które wychodzą daleko poza „myślenie dzikich." Bo też chodzi mu nie o *pensée des sauvages* tylko o *pensée sauvage.* chodzi o *myśl w stanie dzikim. przeciwstawioną myśli kulturalnej, oswojonej dla wydajności... Rozumiemy dziś, że obie te formy myślenia mogą współistnieć i przenikać się wzajem, podobnie jak gatunki roślin — jedne w stanie dzikim, inne w tym stanie, do jakiego doprowadziło je rolnictwo... Możemy się tym martwić lub cieszyć: tak czy inaczej istnieją wciąż jeszcze strefy, gdzie myśl dzika — podobnie jak dzikie gatunki roślin — znajduje się pod względną ochroną: to casus sztuki, której nasza cywilizacja przyznała statut Parku Naturalnego, ze wszystkimi plusami i minusami, jakie się wiążą z sytuacją tak sztuczną. To zwłaszcza casus wielu odcinków życia społecznego...*

Szukając źródeł ludzkiej myśli, Lévi-Strauss dąży najpierw tropem Marksa: przyznaje bazie niewątpliwy prymat wobec nadbudowy. Twierdzi jednak, że marksiści zbyt często rozumowali tak, jakby określone praktyki (*les pratiques* — pierwiastkowy przed-

miot badań etnologa) wynikały bezpośrednio z *praxis*. Owa *praxis*, to całościowo i dynamicznie widziana baza. Otóż zdaniem Lévi-Straussa między *praxis a praktyki wciska się zawsze pośrednik: jest nim schemat pojęciowy, dzięki któremu pewna materia i pewna forma, obie pozbawione niezależnego istnienia, spełniają się jako struktury, to znaczy jako byty empiryczne i zarazem zrozumiałe... Aby praxis mogła być przeżywana myślowo, trzeba najpierw (w sensie logicznym, nie historycznym) żeby istniała myśl: to znaczy, żeby dane były podstawowe warunki myśli, pod postacią obiektywnej struktury psychiki i mózgu. Bez tej struktury nie byłoby ani praxis, ani myśli.*

Oczywiście badanie struktury psychomózgowej nie należy do etnologa: *wielka wartość etnologii polega na tym, że mieści się ona na pierwszym etapie postępowania, które zmierza ku dalszym etapom. Ponad empiryczną różnorodnością społeczeństw ludzkich, analiza etnograficzna chce dotrzeć do elementów niezmiennych... Przewidział to ze swą zwykłą przenikliwością Rousseau: „Kiedy się chce badać ludzi, trzeba patrzeć wokół siebie; ale żeby badać człowieka, trzeba się nauczyć spoglądać daleko; najpierw trzeba dostrzec różnice, by później odkryć właściwości". Lecz nie wystarczy roztopić poszczególne ludzkie społeczności w ogólnej ludzkości. Ten pierwszy krok pociąga za sobą dalsze, których by Rousseau nie zaakceptował tak łatwo i które przypadają w udziale naukom ścisłym i przyrodniczym: należy spowrotem włączyć kulturę w naturę, i wreszcie życie samo w całość jego warunków fizyko-chemicznych.* Lecz owe kolejne reintegracje czy też redukcje zmienią zupełnie naszą ocenę poszczególnych etapów całego postępowania.*Pojęcie ogólnej ludzkości, do którego wiedzie redukcja etnograficzna, nie będzie miało żadnego związku z uprzednim pojęciem ludzkości. W dniu, w którym potrafimy zrozumieć życie jako funkcję materii nieożywionej, odkryjemy, że posiada ona właściwości całkiem inne od tych, jakie uprzednio jej przypisywano... Wyjaśnienie naukowe nie polega na przechodzeniu od złożoności do prostoty lecz na podstawieniu złożoności zrozumialszej w miejsce mniej zrozumiałej.* Złożoności, ale w końcu monistycznej: na początku (względnie na końcu) była — będzie — materia. Ta wymarzona przez Lévi-Straussa biogonia dziwnie przypomina Teilharda de Chardin do góry nogami. Poza tym jednak jest najmniej ciekawym składnikiem koncepcyj znakom:tego etnologa. Ale trzeba ją zapamiętać, zwłaszcza uwagę o pośredniczącej funkcji schematu pojęciowego, bo w świetle tej uwagi jaśniejsze staną się inne wywody autora.

*

Frazer (*Złota gałąź*) zebrał masę wiadomości o życiu ludów pierwotnych, o mitach i obyczajach, ale widział w nich tylko czarowną, nonsensowną poezję. Malinowski (*Życie seksualne dzikich*) był wspaniałym obserwatorem i nauczył etnologów ujmować zjawiska kulturowe całościowo, lecz jego interpretacje grzeszą naiwnym utylitaryzmem. Tak mniej więcej ocenia Lévi-Strauss dwóch najsławniejszych swoich poprzedników. Licznym innym wiele zawdzięcza i dług swój wciąż podkreśla, ale wydaje się, że różne ich wnioski porządkuje w sposób twórczy.

Wiemy od dawna, że ludy „prymitywne" nie są bynajmniej tak prymitywne, jak się to zdawało pierwszym badaczom, że ich niepojęte dla nas obyczaje, wierzenia, kulty stanowią skomplikowane, składne („koherentne"), jakoś sensowne systemy kulturowe. Jakoś sensowne: ale jak? Lévi-Strauss odpowiada: myśl dzika organizuje się jako system poznania świata i udzielania informacji o tym poznaniu. Zatem struktury tej myśli są analogiczne do struktur rzeczywistości i zarazem stanowią pozadyskursywny język, który zachowuje i przekazuje treści myślowe. *Myśl dzika pogłębia swą wiedzę przy pomocy imagines mundi. Buduje gmachy umysłowe, które ułatwiają jej pojmowanie świata* o *tyle,* o *ile są doń podobne. W tym sensie można ją określić, jako myśl analogiczną...* Można też określić ją, *jako system pojęć wtopionych w obrazy,* ponieważ ta myśl nie operuje abstraktami. Ale obrazy owe (mity, systemy tabuistyczne, rytuały) są — po pierwsze — homologiczne, to znaczy, że pewne składniki różnych zespołów obrazowych ułożone są w ten sam sposób, co wiąże między sobą owe zespoły; po drugie dzięki tej homologiczności zespoły obrazów nabierają wartości formalnej (w tym sensie, w jakim formalna jest logika) — to znaczy, że w siatkę ich form ująć można bardzo różne treści: tę samą siatkę można „nanosić" na różne zjawiska przyrodnicze i antropologiczne, odcyfrowując sens tych zjawisk trochę tak, jak przy pomocy siatek szyfrowych odczytuje się niezrozumiałe bez nich teksty.

Sięgnijmy do przykładów. W jednym z mitów Indian Ameryki Północnej bizon pragnie ożenić się z dziewczyną. Jej krewni po namyśle decydują się wydać ją za bizona i gromadzą prezenty ślubne, z których każdy jest odpowiednikiem części ciała bizona: pióropusz jest kręgosłupem, skórzany kołczan jest skórą piersi, koc jest brzuchem, łuk jest bokami itd. Mit wymienia około czterdziestu takich odpowiedników. Skutek tego małżeństwa okazuje się jednak opłakany dla bizonów: przedtem były one „całe z kości" i zjadały ludzi, potem stały się „całe z mięsa" i zaczęto je zjadać. Tak więc kobieta — podobnie jak w innych mitach łącznik między społeczeństwem i przyrodą (nietylko jej małżeń-

stwo z bizonem ale i jej pochodzenie o tym świadczy: zrodził ją bowiem mężczyzna, ukłuty przez kolczasty krzak) — pośredniczy dwojako między światem człowieka a światem roślin i zwierząt: po pierwsze zmienia na korzyść człowieka wzajemną ich zależność, po drugie wprowadza równoległość między ciąg obrazów-symbolów naturalnych (części ciała bizona) i ciąg obrazów-symbolów kulturalnych (produkty rąk ludzkich: kołczan, strzały itd.). Symbole owe stają się zatem wymienne, nabierają wartości formalnej, umożliwiającej metaforyczne porządkowanie rzeczywistości poprzez strukturę jednego lub drugiego ciągu obrazów.

Buszmeni z Afryki Południowej stosują zakaz jedzenia zwierzyny ustrzelonej z łuku, póki wódz jej nie napocznie. Zakaz nie dotyczy wątroby, którą myśliwi zjadają na miejscu, ale która zawsze stanowi tabu dla kobiet. Tym podstawowym przepisom towarzyszy cały szereg dalszych zakazów, obejmujących pewne kategorie funkcjonalne lub społeczne. Tak więc kobiety i dzieci mają prawo tylko do niektórych części mięsa i tłuszczu z zadu, do wnętrzności i do łap: dokładniejsza specyfikacja w obrębie tych części dotyczy żony myśliwego. Dorośli młodzieńcy zjadają pierś itd., myśliwy łopatkę i żebra z jednej tylko strony, wódz polędwicę itd. Tu widzimy równoważność formalną między częściami ciała zwierzęcia a organizmem społecznym. (Słowo „organizm" zastosowane do społeczeństwa uświadamia nam, jaką rolę pełnią przenośnie i w naszym, kulturalnym myśleniu: ale choć mówimy „głowa państwa" i „serce narodu", w przeciwieństwie do człowieka dzikiego nie ciągniemy logicznie równoległości zestawień aż do szynki lub cynader). Tabuistyczny zakaz dotyczący poszczególnych części ciała umacnia ową formalną równoważność i zarazem stanowi najlepszy system mnemotechniczny. przekazujący poczucie odrębności funkcjonalnych i socjalnych z pokolenia na pokolenie.

*

Podstawą porządkowania rzeczywistości naturalnej i kulturalnej jest k l a s y f i k a c j a. Klasyfikowanie części zwierzęcia, jakie podsuwa sama natura, idzie równolegle z klasyfikowaniem społeczeństwa; klasyfikacja oparta na kontrastach rzeczy towarzyszy klasyfikacji opartej na kontrastach działań; a równoległość ta pozwala oderwać podziały klasyfikacyjne od określonego przedmiotu i traktować je jako narzędzie poznawcze o zastosowaniu uniwersalnym. Podstawą klasyfikacji jest przeciwstawienie; jest ono co więcej podstawą myślenia — *exemplum* język, którego elementarnymi składnikami są fonemy, różne od siebie, kontrastujące, pod jakimś względem przeciwstawne: tylko dzięki temu rozpoznajemy

ich indywidualność i możemy z ich układów budować słowa i pojęcia. Bez przeciwstawności fonemów mielibyśmy tylko niezróżnicowany, nieforemny i niezdolny do uniesienia znaczeń potok dźwięku.

Najprostszym przeciwstawieniem jest dwupodział i on to stanowi zwykle podstawę klasyfikacyjną myśli dzikiej. Bergson wyczuł to genialnie, pisząc w *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932): *Kiedy członkowie dwóch szczepów twierdzą, że stanowią dwa gatunki zwierząt, wówczas kładą nacisk nie na zwierzęcość, lecz na dwoistość.* Lévi-Strauss ujmuje rzecz podobnie: *Zawartość przekazu nie zmienia się, niezależnie od tego, czy grupa społeczna szyfruje go w postaci przeciwstawienia kategorycznego: wysoko — nisko, czy żywiołowego: niebo — ziemia, czy gatunkowego: orzeł — niedźwiedź, to znaczy za pomocą różnych elementów leksykalnych.*

Oczywiście systemy klasyfikacyjne dzikich nigdy nie wyglądają tak prosto, na ogół są niesłychanie skomplikowane, bogate, trudne dla nas do zrozumienia. Trudne najpierw dlatego, że dzicy mają olbrzymią wiedzę przyrodniczą i operują nią z wielką wirtuozerią, by stwarzać swoje homologiczne ciągi klasyfikacyjne. Po wtóre dlatego, że etnologia wciąż wie o wiele za mało o kontekście kulturowym mitów a nawet poszczególnych wyrażeń, które bez tego kontekstu tracą sens; sprawę komplikuje to, że klasyfikacyjne podziały i przeciwstawienia funkcjonują wedle innych zasad niż te, do jakich nawykliśmy. Po trzecie dlatego, że najrozmaitsze wydarzenia i wpływy niszczyły pierwotny ład klasyfikacyjny (zwłaszcza w zakresie podziałów społecznych), poczem rekonstruował on się wedle nieco innych zasad, co niezmiernie komplikuje obraz. Wreszcie dlatego, że sama działalność klasyfikacyjna przypomina — mówi Lévi-Strauss — drzewo: względnie łatwo rozeznać się w najgrubszych konarach, odchodzących od pnia; są one niejako świetnie „uzasadnione"; ale w gęstwie gałązek a zwłaszcza liści grają już tylko swoiste prawa statystyczne.

Po kolei i pokrótce — opuszczając ogromne bogactwo przykładów i rozumowań autora — omówić trzeba trzy pierwsze punkty.

W i e d z a   p r z y r o d n i c z a   d z i k i c h. Botanicy i zoologowie zgadzają się, że bardzo wiele mogliby się nauczyć od dzikich — gdyby tylko potrafili. J. G. Dennler, biolog, mówi o tym, ile błędów można było uniknąć w przyrodoznawstwie, gdyby się było ufało klasyfikacjom ludów dzikich: tak np. jedenastu autorów przypisało tę samą nazwę, *Canis azarae*, trzem różnym rodzajom, ośmiu gatunkom i dziewięciu podgatunkom, doskonale rozróżnianym przez tubylców. Przykładem typowym, jednym z wielu (tyle, że może dokładniej opracowanym) jest wiedza plemienia Pinatubo

(negrito, Filipiny). W plemieniu tym „*prawie wszyscy mężczyźni wymieniają z największą łatwością nazwy opisowe i gatunkowe 450 roślin, 75 ptaków, prawie wszystkich płazów, ryb, owadów i ssaków, także 20 gatunków mrówek (a w płaszczyźnie technologicznej: 50 różnych typów strzał). Wiedza botaniczna ich czarowników jest zgoła zdumiewająca*", pisze R. B. Fox. To samo plemię używa około 100 terminów, służących do nazwania poszczególnych części roślin. Terminy takie u niektórych ludów bywają ustalane przez specjalną radę plemienną. Oto przykład skuteczności tej wiedzy: dzięki wiernemu naśladowaniu technik dehydratyzacji żywności boliwijskiego plemienia Aymara, armii amerykańskiej udało się w czasie ostatniej wojny skomprymować purée kartofiane na sto posiłków w puszkach wielkości paczki z butami.

Ale trzeba najmocniej podkreślić, że wiedza plemion dzikich jest ponadutylitarna (znajomość gatunków i obyczajów mrówek niczemu nie służy), jest owocem *nieustannie czujnej ciekawości i potrzeby poznania dla samej przyjemności poznania*. Gdyby nie ta namiętna, bezinteresowna ciekawość poznawcza, nie istniałaby cywilizacja, począwszy od zdobyczy neolitu: garncarstwa, tkactwa, rolnictwa, hodowli zwierząt. *Nikt dziś nie próbuje tłumaczyć tych olbrzymich zdobyczy przez przypadkowe nagromadzenie serii wynalazków, dokonanych mimochodem, lub ujawnionych przez widok biernie oglądanych zjawisk naturalnych. Każda z tych technik zakłada wieki całe obserwacji czynnej i systematycznej, hipotez śmiałych i sprawdzanych tak, aby móc je odrzucić lub potwierdzić za pomocą nieustannie powtarzanych doświadczeń... Mity i obrzędy nie są bynajmniej, jak to nieraz utrzymywano, dziełem „fantazjowania", odwracającego się tyłem do rzeczywistości. Ich główna wartość leży w tym, że zachowały aż do naszych czasów, w formie szczątkowej, sposoby obserwacji i refleksji, które były (i zapewne są) ściśle dostosowane do pewnego typu odkryć: takich mianowicie, na jakie pozwala natura: wychodząc od spekulatywnej organizacji i eksploatacji, w kategoriach zmysłów, uchwytnego zmysłowo świata. Owa wiedza o konkrecie z istoty swej musiała poprzestać na wynikach innych niż te, do jakich dojść miały nauki ścisłe i przyrodnicze: nie umniejsza to jej naukowości ani realności jej wyników. Osiągnięto je dziesięć tysięcy lat przed wynikami tamtych nauk — i nadal stanowią podłoże naszej cywilizacji.* Greccy filozofowie przyrody, starożytne i średniowieczne botaniki astrologiczne, klasyfikujące rośliny wedle znaków zodiaku (i przepisujące zbieranie określonych gatunków roślin w określone dni tygodnia), medycyna ludowa — to wszystko ciąg dalszy myśli dzikiej, jej osiągnięć poznawczych i jej metod klasyfikacyjnych.

Etnologia wciąż jeszcze wie zbyt mało o kontekście kulturowym klasyfikacji i jej metod. Przykłady. Klasyfikacja kolorów przez filipińskie plemię Hanunóo. My jak wiadomo szeregujemy kolory wzdłuż dwu osi: chromatycznej (pryzmatycznej) i walorowej (ciemne-jasne). System Hanunóo również stosuje oś walorową, ale druga oś nie jest chromatyczna, tylko szereguje kolory wedle ich świeżości tj. wedle tego jak występują w roślinach świeżych, schnących, uschniętych. Tak np. zaraz po kolorze zielonym idzie kolor jasnobrązowy (świeżo uciętego bambusa).

Indiańskie plemię Osagów dzieli istoty żywe i rzeczy na trzy kategorie: jedna związana jest z niebem (słońce, gwiazdy, czapla, noc itd), druga z wodą (żółw, trzcina, mgła itd), trzecia z ziemią (niedźwiedź, jeż, orzeł itd). Dlaczego orzeł w kategorii ziemskiej? Bowiem orzeł dla Osagów kojarzy się stale z błyskawicą, błyskawica z ogniem, ogień z węglem, węgiel z ziemią: tą drogą orzeł jest „panem węgla", zatem „zwierzęciem ziemskim".

Indiańskie plemię Hidatsa przypisuje polowaniu na orły szczególne znaczenie sakralne. Mity opowiadają, że ludzie nauczyli się tych łowów od nadnaturalnych zwierząt, jakichś chyba niedźwiadków. Etnologowie nie interesowali się bliższym zidentyfikowaniem owych mitycznych niedźwiadków — lecz sakralny sens polowania na orły ujawnił się dopiero wówczas, kiedy niedźwiadki zidentyfikowano jako rosomaki. Otóż rosomak jest jedynym zwierzęciem, którego nie sposób złapać w sidła, który nie tylko zjada przynętę, ale jeszcze niszczy pułapkę. Tymczasem orły łapie się rękami, ukrywając się w specjalnie wykopanym rowie. Tak więc z jednej strony człowiek — pułapka, zniżający się pod ziemię, z drugiej strony „najwyższy" z ptaków, orzeł. Ten maksymalny rozstęp różnicujący (fundament klasyfikacji) stanowi o wyjątkowym znaczeniu łowów na orła w ramach mitycznej typologii plemienie Hidatsa — i zarazem tłumaczy mityczną funkcję rosomaka, jedynego stworzenia, które potrafi przezwyciężyć antynomię zwierzyna-pułapka.

Przeciwstawienia klasyfikacyjne opierają się na zasadach bardzo różnych — dzięki temu zresztą każdy człon danej klasyfikacji może łączyć się gwiaździście z różnymi szeregami klasyfikacyjnymi, co z jednej strony akcentuje jego wymienność — jego funkcję formalną, z drugiej strony podkreśla ciągłość, spoistość całego świata w myśli dzikiej. Mamy więc takie dziwne na pozór skojarzenia (w pewnej rytualnej pieśni Osagów) jak kwiat (*Lacinaria pycnostachya*): kukurydza: bizon. Z czasem wykryto, że Indianie polowali na bizony póki nie zakwitła *Lacinaria;* wiadomo

było wówczas, że kukurydza dojrzała i trzeba wracać na żniwa. W plemieniu Luapula klasyfikacja opiera się na dowcipie. Oto dychotomiczny podział szczepowy tego plemienia: lampart i koza (bo lampart zjada kozę), grzyb i mrowisko (bo grzyb rośnie na mrowisku), warza i mięso (bo warza lepiej smakuje z mięsem), słoń i glina (bo dawniej kobiety wycinały z gliniastej ziemi odciski nóg słoniowych i tak zdobywały naczynia) itd. W nazwach roślin plemienia Hanunóo przeciwstawienia grają na rozmaitych płaszczyznach, takich jak kształt liści, kolor, rozmiary, płeć, zwierzę które mieszka na danej roślinie, epoka wzrostu, zapach itd. To samo — w jeszcze wyższym stopniu — stosuje się do zwierząt. Mając do czynienia z myślą dziką, *nigdy nie można ujmować zwierzęcia lub jego gatunku jako jednostki biologicznej. Wskutek swego dwojakiego charakteru: jako organizm (czyli system) i jako emanacja gatunku (czyli człon w systemie) zwierzę stanowi jakby narzędzie pojęciowe o wielorakich możliwościach, pozwalające rozczłonkowywać i całkować jakąbądź dziedzinę czy to w płaszczyźnie synchronicznej czy diachronicznej, w konkrecie czy w abstrakcie, w naturze czy w kulturze. Zatem ściśle rzecz biorąc Osagowie nigdy nie mówią o orle. Zależnie bowiem od czasu i okoliczności, chodzi o orły różnych gatunków: Aquila chrysaëtos, Aquila clanga, Heliaeetus leucocephalus itd; różnych kolorów: czerwony, biały, plamisty itd; wreszcie ujmowanę w różnych chwilach życia: młody, dorosły, stary itd. Ta trójwymiarowa matryca, system zbudowany* d z i ę k i *zwierzęciu, nie zaś samo zwierzę — ona to stanowi przedmiot myśli i dostarcza pojęciowego narzędzia. „Nie wierzymy — wyjaśniał J. O. Dorseyowi Indianin ze szczepu Osagów — aby jak opowiadają legendy przodkowie nasi byli rzeczywiście czworonogami, ptakami itd. Te rzeczy to tylko wa-wi'-ku-ska'-ye (symbole) czegoś wyższego..." Nie istnieje realny totem: indywidualne zwierzę gra rolę znaku, sakralny zaś charakter wiąże się nie z nim lub z jego podobizną, lecz z rzeczą oznaczaną.*

Tu przechodzimy do problemu uniwersaliów. Jenness tak referuje poglądy Indian Kanadyjskich: *„U ludzi nie ma jednego wodza dla całego plemienia, ale tylu wodzów ile koczujących szczepów. Podobnie gatunki zwierzęce lub roślinne nie mają jednego szefa: każda miejscowość ma swoich szefów. Szefowie są zawsze więksi od innych zwierząt czy roślin danego gatunku a w wypadku ptaków, ryb i czworonogów są zawsze biali* (przypomina się „przepiór kupiecki" Priszwina). *Zdarza się niekiedy, że Indianie wytropią je i zabiją, ale na ogół są nieosiągalne dla ludzkich oczu. Jak powiadał pewien stary Indianin, zwierzęta te przypominają rząd w Ottawie. Żaden zwykły Indianin nigdy nie widział „rządu". Odsyłają Indianina z biura do biura, od urzędnika do urzędnika i niemal każdy*

z nich utrzymuje, że jest „szefem"; ale nikt nigdy nie ogląda prawdziwego rządu, który ukrywa się starannie."

Zniszczenie i odbudowa systemów klasyfikacji. Najprostszy przykład. Plemię dzieli się na trzy szczepy: niedźwiedź (ziemia), orzeł (niebo), żółw (woda). Wskutek ewolucji demograficznej wygasł szczep niedźwiedzia, rozmnożył się szczep żółwia, który podzielił się na dwie części — na żółwia szarego i żółwia żółtego: z czasem każda z nich doszła do rangi szczepu. Mamy zatem w rezultacie nowy trójpodział: szczep orła, szczep żółwia szarego, szczep żółwia żółtego. Te nazwy są tylko etykietami bez odpowiedników kosmologicznych (ziemia, niebo, woda), jak to było pierwotnie. Ale skłonność do całościowego widzenia świata i do homologii klasyfikacyjnej może nadać tym etykietom nowy sens (powiedzmy: żółw szary: noc, żółw żółty: dzień), i w rezultacie powstanie system czteroczłonowy o dwóch parach przeciwstawień: powietrze — woda, noc — dzień. Niezmiernie trudnym zadaniem jest wykrycie pod szatą takich (i tym podobnych, często przypadkowych) transformacji pierwotnego ładu klasyfikacyjnego, oddzielenie głównych członów systemu od reliktów po systemie poprzednim, tym bardziej, że przykład podany wyżej bardzo jest prosty, zwykle sytuacje konkretne ujawniają splot nieporównanie bardziej złożony. Jakże trudno jest doszukać się strukturalnego ładu w zawiłościach obyczajowych choćby takich, jak system zakazów u Indiach Foxów: szczep grzmotu nie ma prawa rysować na zachodniej stronie drzew ani myć się nago; szczepowi ryby nie wolno budować tam rybackich, szczepowi niedźwiedzia — włazić na drzewo. Szczep „wódz" nie ma nigdy źle mówić o żadnym człowieku, szczep białego wilka musi się powstrzymywać od wydawania okrzyków...

W jednym z plemion australijskich samotny myśliwiec ze szczepu wody może się napić wody, jeśli jest spragniony, lecz w towarzystwie musi otrzymać wodę od kogoś z przeciwległej połowy szczepu, najlepiej od brata żony.

Przykłady można by mnożyć dowoli. Lecz im więcej ich podaje, tym dobitniej określa Lévi-Strauss swoją koncepcję systemów klasyfikacji, które są systemami znaczeń. *Uważna i drobiazgowa obserwacja, całkowicie skierowana na konkret, znajduje w symbolizmie swą zasadę i zarazem wypełnienie. Myśl dzika nie rozróżnia momentu obserwacji od momentu interpretacji, podobnie jak nie zaczynamy od rejestrowania znaków nadawanych przez rozmówcę, by następnie czytać ich znaczenie; gdy on mówi, emisja znaków zmysłowych przynosi jednocześnie sens...* Język myśli dzikiej — *ten świat zbudowany ze znaczeń — już nie wydaje się nam dzi-*

siaj świadkiem dawnych czasów, kiedy „po ziemi chodzili bogowie"... Czasy owe zostały nam przywrócone dzięki odkryciu świata informacji, gdzie znów zapanowały prawa myśli dzikiej: po ziemi chodzi lud nadajników i odbiorników, których przekazy, póki krążą, stanowią przedmioty świata fizycznego i mogą być uchwytne zarówno od zewnątrz jak i od wewnątrz.



Trzeba pominąć wiele interesujących zagadnień, poruszonych przez Lévi-Straussa. Nie sposób mówić szerzej o takich podstawowych zjawiskach, jak systemy zakazów i nakazów, rytuałów, obyczajów, nazw, mitów, które dotyczą genetyki: chodzi o utrzymanie odpowiedniego dystansu pokrewieństwa między mężem i żoną, o utrwalenie pamięci genealogicznej itd. Pasjonująca jest także kwestia przypisywania pewnym szczepom przeciwstawnych cech charakteru: wojowniczość i pokojowość, siła i szybkość itp. O ile pamiętam Proust napisał gdzieś, że *notre personnalité sociale est la création de la pensée des autres* — nasza osobowość społeczna jest tworem myśli innych ludzi. Podobnie owe wyrażone w mitach i obyczajach opinie na temat „osobowości" szczepów stwarzają im niejako schemat zachowania się, wzór postawy, idealny typ, do którego podciągają się członkowie danego szczepu. Lecz zróżnicowanie klasyfikacyjne na tym się nie kończy: ostatnim jego etapem są imiona własne, które w najrozmaitszy sposób określają miejsce człowieka w łonie społeczności. Wspomnieć by jeszcze należało o tym, że te systemy klasyfikacji są otwarte, np. u Czipewajów *wszyscy ci, którzy mają taki sam totem, uważają się za krewnych, nawet jeśli pochodzą z różnych wiosek i różnych szczepów...* Braterstwo totemiczne przekracza więc granice grup społecznych nie pozwalając, by przeciwstawność klasyfikacyjna zmieniła się we wrogość.

Czy jesteśmy w stanie pojąć choćby ułamkowo całe to bogactwo myśli dzikiej, swoistość odczuwania dzisiejszych „ludów prymitywnych" i dawnych „ludów pierwotnych", naszych przodków? Kiedy czujemy niechęć do pokoju nr 13, kiedy nie chcemy przywitać się przez próg, albo klniemy na czarnego kota, który przebiegł nam drogę — jakież to wątlutkie, pozbawione sensu i niezintegrowane relikty myślenia symbolicznego, które stanowiło niegdyś wielki, zwarty system poznawczo-informacyjny, system struktur metaforycznych, analogicznych względem rzeczywistości. Jakaż musi być w takim systemie waga psychiczna zakazu czy obrzędu, jak głęboko przejmować musi widok spadającej gwiazdy, która wedle bardzo powszechnego mitu oznaczać ma śmierć krew-

nego — jeśli nawet my szepcemy (niby żartem) ciche życzenia, kiedy smuga meteorytu przecina nocne niebo?

I ostatnie pytanie: czy nasze myślenie — niby rzeczowe, antymagiczne — na pewno i zawsze dokładniej przylega do rzeczywistości, niż myślenie dzikich? Niejednego dziś ta kwestia interesuje. W przeglądzie dzieł filozoficznych, wydanych w ciągu roku 1962 w USA („Cross Currents", wiosna 1963) czytam, że Colin Turbayne w książce *The Myth of Metaphor* zastanawia się nad ukrytą, lecz wszędobylską metaforą naszej epoki: chodzi o maszynę, jako niebezpieczny model myślenia o naturze i człowieku. Problemami naukowego i humanistycznego myślenia (i języka) zajmują się A. W. Lévi (*Literature, Philosophy and the Imagination*) oraz Philip Wheelwright (*Metaphor and Reality*): powiada on, że semantyki i ontologii nie sposób oddzielić, bo metafory tworzymy po to, by nieco jaśniej oświetlić naturę tego co jest. O różnych, dopełniających się „kątach widzenia" rzeczywistości, o dochodzeniu do niej nie tylko przez naukę, ale też przez sztukę i przez religię — piszą Wilfrid Desan (*The Planetary Man*), Cyril Hinshelwood (*The Vision of Nature*), F. S. C. Northrop (*Man, Nature and God*). Tak więc od różnych stron podchodzą różni pisarze do myśli cywilizowanej. Oto jak ją porównuje z myślą dziką Lévi-Strauss: *Kusząca bywa teza, że myśl dzika cała jest wtopiona w praxis. Ale w istocie rzecz się ma całkiem odwrotnie: to w naszym, cywilizowanym myśleniu naukowa praxis wyjałowiła pojęcia narodzin i śmierci ze wszystkiego, co w nich nie odpowieda prostym procesom fizjologicznym — i tym samym odebrała im zdolność udźwignięcia innych znaczeń. W społeczeństwach, które zachowały rytuał wtajemniczenia, narodziny i śmierć stanowią materię bogatego, zróżnicowanego pojęciowania. Lecz poznanie naukowe, zwrócone ku praktycznej wydajności (której brak myśli dzikiej), odziera i te liczne inne pojęcia z całego niemal sensu. Sens ów przekracza dualizm rzeczywistości i wyobraźni, jest sensem p e ł n y m. Umiemy dziś zaledwie wywołać jego widmo na ciasnej scence języka obrazowego.*

Jacek Woźniakowski

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

X. SŁODKI SMAK WOLNOŚCI

5

MINĘŁO już święto św. Stefana Hardinga, założyciela zakonu cystersów i codziennie spodziewałem się, że zawołają mnie do pokoju ojca Opata i powiedzą mi, że przyjechał John Paul.

W tym czasie kukurydza już wyrosła i co popołudnie wyruszaliśmy z motykami staczać walkę z naszym wrogiem: wilcem pnącym. I co popołudnie znikałem w tych szeregach zielonych chorągwi tracąc wszystkich innych z oczu i zastanawiając się, jakim sposobem będą mnie mogli odnaleźć, kiedy ktoś zostanie posłany do mnie z wiadomością o przybyciu mego brata. Często nie słyszało się nawet sygnału zakończenia pracy i nieraz kilku bardziej skupionych nowicjuszy zostawało w polu kukurydzy okopując ją pilnie w jakimś ukrytym zakątku, chociaż już wszyscy inni powrócili do domu.

Doświadczenie nauczyło mnie jednak, że w takich sprawach z reguły to, na co czekasz, przychodzi w momencie nieoczekiwanym. Zdarzyło się więc pewnego popołudnia, że gdy pracowaliśmy właśnie wewnątrz ogrodzenia, tuż koło klasztoru, plewiąc grządkę rzepy, ktoś dał mi znać, abym wrócił do domu. Do tego stopnia zapomniałem już wtedy o przedmiocie moich nadziei, że kilka chwil minęło, zanim domyśliłem się, o co chodzi.

Zmieniwszy robocze ubranie udałem się zaraz do pokoju Przewielebnego Ojca i zastukałem do jego drzwi. Przez naciśnięcie guzika na swoim biurku wyświetlił znak oznajmiający: „Proszę poczekać" nie pozostawało mi więc nic innego jak tylko usiąść i czekać, co też robiłem przez następne pół godziny.

Wreszcie ojciec Opat przypomniał sobie, że tam jestem, i posłał po mego brata, który też zaraz wszedł przez sień z Bratem Aleksandrem. Wyglądał dobrze i trzymał się bardzo prosto, a jego ramiona, zawsze dosyć barczyste, były teraz zupełnie kwadratowe.

Gdy tylko znaleźliśmy się sami w jego pokoju, zacząłem go rozpytywać, czy nie chciałby się ochrzcić.

— Mam trochę nadziei, że dałoby się to zrobić — odrzekł.

— Powiedz mi — zapytałem — czy otrzymałeś jakieś nauki w zakresie religii?

— Niewiele — przyznał.

Kiedy zacząłem badać bliżej, pokazało się, że to „niewiele" oznaczało właściwie „nic".

— Ale nie możesz przyjąć chrztu nie wiedząc wcale, o co chodzi?

Wróciłem do nowicjatu przed nieszporami w nastroju wielkiego przygnębienia.

— Nie otrzymał żadnego wykształcenia religijnego — rzekłem ponuro do naszego ojca Magistra.

— Ale przecież pragnie zostać ochrzczonym?

— Mówi, że tak.

Rzekłem wówczas: — Czy Ojciec nie uważa, że przez następne kilka dni mógłbym go dostatecznie pouczyć, żeby go przygotować do chrztu? I ojciec Jakub mógłby porozmawiać z nim, jeśli znajdzie sposobność. Mój brat może też oczywiście słuchać wszystkich nauk rekolekcyjnych.

Jedne z cyklu rekolekcji weekendowych właśnie miały się rozpocząć.

— Daj mu jakieś książki — powiedział Magister nowicjuszy — i pomów z nim. Naucz go wszystkiego, co tylko się da. Ja pomówię z Przewielebnym Ojcem Opatem.

Nazajutrz pośpieszyłem do John Paula z rękami pełnymi tomów zaczerpniętych z ogólnego składu Nowicjatu i wkrótce miał już pokój pełen różnych książek, które rozmaici ludzie znieśli mu do czytania. Gdyby miał je wszystkie przeczytać, musiałby zostać w klasztorze co najmniej sześć miesięcy.

Była tam pomarańczowa broszurka z amerykańską flagą na okładce zatytułowana „Prawda o katolikach". Było też, oczywiście, *Naśladowanie Chrystusa* i egzemplarz Nowego Testamentu. Moim udziałem był *Katechizm Soboru Trydenckiego*, z porady ojca Roberta znalazła się *Wiara milionów*, a ojciec Jakub przyniósł *Dzieje duszy*, autobiografię św. Tereski z Lisieux. Poza tym było jeszcze wiele innych książek, bo ojciec Francis, którego tego roku przydzielono do Domu gości, był równocześnie bibliotekarzem. Może to on dostarczył *Dzieje duszy*. bo ma wielkie nabożeństwo do św. Tereski.

W każdym razie John Paul przejrzał wszystkie te dzieła. Powiedział: — A któż to jest, ta święta Tereska? — i przeczytał jednym tchem *Dzieje duszy*.

Tymczasem spędzałem całe godziny rannych i popołudniowych zajęć na omawianiu z bratem aż do upadłego wszystkich zagadnień, jakie według mnie miały coś do czynienia z wiarą. Było

to znacznie trudniejsze od pracy, jaką moi towarzysze z nowicjatu wykonywali żnąc w polu — a także o wiele bardziej wyczerpujące.

Istnienie Boga i stworzenie świata nie przedstawiały dla niego żadnej trudności — załatwiliśmy więc to w dwóch zdaniach. Zasłyszał coś niecoś o Trójcy św. w szkole śpiewu chóralnego przy katedrze św. Jana w New Yorku. Powiedziałem więc tylko, że Bóg Ojciec jest Ojcem, a Bóg-Syn jest Jego myślą o Sobie Samym, a Bóg Duch Święty jest miłością Ojca do Syna i że Ci trzej są jedną Naturą, a mimo to stanowią trzy odrębne Osoby — i zamieszkują w nas przez wiarę.

Mam wrażenie, że mówiłem więcej o wierze i o życiu łaski niż o czymkolwiek innym, opowiadając mu o wszystkim, czego sam doznałem z doświadczenia i o tym, co, jak przeczuwałem, najbardziej go interesowało.

Było jasne, że nie przyjechał tu dla poznania całego szeregu abstrakcyjnych prawd. Gdy tylko zacząłem z nim rozmawiać, zobaczyłem, jak w jego oczach budzi się ukryte pragnienie, które sprowadziło go do Gethsemani — bo z pewnością odwiedzenie mnie nie było jedynym celem jego przybycia.

Jak dobrze je rozpoznałem — to nienasycone pragnienie pokoju, zbawienia, prawdziwego szczęścia!

Nie potrzeba tu było żadnych szumnych słów ani wyszukanych argumentów, nie potrzeba było starać się być mądrym albo przykuwać jego uwagi jakimiś sztuczkami. Był moim bratem i mogłem mówić do niego po prostu, znanymi nam obu słowami, a miłość wiążąca nas z sobą uczyni już resztę.

Można się było spodziewać, że dwóch braci w takim czasie i w takich okolicznościach będzie wspominać „minione dni". i w pewnym znaczeniu tak było. Nasze własne życia, nasze wspomnienia, nasza rodzina, dom zastępujący nam ognisko rodzinne, nasze usiłowania prowadzenia życia, które uważaliśmy za „przyjemnie" — to wszystko było rzeczywiście tłem naszej rozmowy i w sposób pośredni wiązało się bardzo istotnie z jej głównym przedmiotem.

Ta smutna, skomplikowana przeszłość z wszystkimi jej błędami, nieporozumieniami i pomyłkami była w nas tak obecna, że nie potrzebowaliśmy nawet robić do niej aluzji. Była tak rzeczywista i żywa jak wspomnienie wypadku samochodowego w szpitalu urazowym, gdzie jego ofiary wracają do życia.

Czy istniała możliwość szczęścia bez wiary, bez jakiejś zasady transcendentnej w stosunku do wszystkiego, co nam jest znane? Dom w Douglaston, zbudowany przez dziadków i starannie utrzymany przez nich przez dwadzieścia pięć lat, z wiecznie

pełną lodówką, dobrze wytrzepanymi dywanami, z piętnastoma różnymi pismami leżącymi zawsze na stole w salonie, z Buickiem w garażu i z papugą na tylnej werandzie przekrzykującą radio sąsiadów, był symbolem życia, które nie dało im nic prócz stałego zamętu, niepokoju, nieporozumień i irytacji. Był to dom, gdzie Bonne-Maman spędzała całe godziny przed lustrem nacierając policzki coldkremem, jak gdyby miała zaraz wybierać się do opery — ale nigdy nie bywała w operze, chyba na przedstawieniach rozgrywających się w jej marzeniach, kiedy siedziała tam w pozbawionym spokoju odosobnieniu, między słoikami swoich kosmetyków.

Przeciwko temu reagowaliśmy wszystkim, co mogło nam dać nasze pokolenie, ale w końcu w tych kinach, w przenikniętych bursztynowym światłem małych, tanich barach na Long Island, albo w tych hałaśliwszych, lśniących chromem lokalach New Yorku robiliśmy zupełnie to samo, co ona robiła w domu. My także nigdy nie chodziliśmy na naszą własną operę.

Jeżeli ktoś próbuje żyć bez łaski, z pewnością nie wszystkie jego uczynki muszą być złe. Może prowadzić samochód, co w swej istocie jest czynnością dobrą. Może czytać książkę. Może pływać. Może malować obrazy. Może robić wszystko to, co mój brat robił w różnych okresach: zbierać znaczki, kartki pocztowe czy motyle, studiować chemię, fotografować, prowadzić samolot, uczyć się po rosyjsku. Wszystkie te rzeczy są same w sobie dobre i mogą być dokonane bez pomocy łaski.

Ale teraz nie trzeba już było zastanawiać się nad pytaniem, czy bez łaski Bożej jakiekolwiek z tych zajęć dało mu chociby przybliżone poczucie szczęścia.

Mówiłem o wierze. Przez dar wiary dotykasz Boga, wchodzisz w kontakt z samą Jego substancją i rzeczywistością, ale w pomroku — bo nic dosięgalnego, nic zrozumiałego dla naszych zmysłów i naszego rozumu nie może uchwycić Jego istoty takiej, jaką ona jest sama w sobie. Ale wiara przekracza wszystkie te granice i czyni to bez trudu, bo w niej samej Bóg się nam objawia i wszystko, czego od nas żąda, to pokora przyjęcia Jego objawienia — i przyjęcia go na takich warunkach, na jakich On nam je daje — to jest przez usta ludzi.

Kiedy ten kontakt zostaje nawiązany, Bóg daje nam łaskę uświęcającą: swoje własne życie, możność kochania Go, możność przezwyciężania wszystkich słabości i ograniczeń naszych ślepych dusz, możność służenia Mu i opanowania naszego szalonego i zbuntowanego ciała.

Mówiłem mu: — Raz posiadając łaskę, jesteś wolny. Bez niej nie zdołasz powstrzymać się od spełniania uczynków, o których wiesz, że nie powinieneś ich popełniać i na które, wiesz rów-

nież, naprawdę nie masz nawet ochoty. Ale gdy raz posiadasz łaskę, jesteś wolny. Gdy zostaniesz ochrzczony, żadna istniejąca siła nie jest w stanie zmusić cię do popełnienia grzechu — nic nie zdoła cię pociągnąć do niego przeciwko twemu własnemu sumieniu. A jeśli tylko zechcesz, będziesz wolny na zawsze, bo ta moc łaski zostanie ci dana w takiej mierze, w jakiej będziesz jej potrzebował, tak często jak tylko o nią poprosisz i zaraz jak o nią poprosisz, a zwykle także jeszcze na długo zanim o nią będziesz prosił.

Od tej pory jego niecierpliwe pragnienie otrzymania Sakramentu przybrało na sile.

Poszedłem do Przewielebnego Ojca.

— Tu nie możemy go ochrzcić — rzekł. — Ale można by to uczynić w jednej z pobliskich parafii.

— Czy Ojciec sądzi, że to się da zrobić?

— Poproszę ojca Jakuba, aby z nim pomówił i powiedział mi, co o tym sądzi.

Do sobotniego popołudnia powiedziałem John Paulowi wszystko, co mnie samemu było znane. Doszedłem do sakramentaliów i odpustów, a potem zawróciłem do początków, starając się wytłumaczyć to pojęcie, tak niezrozumiałe i tajemnicze dla ludzi z poza Kościoła: kult „Najświętszego Serca". Potem ustałem. Byłem wyczerpany. Nie pozostało mi już nic do dodania mojemu bratu. A on siedział spokojnie na stołku, mówiąc:

— Mów dalej, powiedz mi jeszcze coś więcej.

Następnego dnia była niedziela, dzień św. Anny. Po zebraniu kapituły, w długiej przerwie przed sumą, zapytałem Magistra nowicjuszy, czy mógłbym pójść do Domu gości.

— Przewielebny Ojciec powiedział mi, że twój brat może pojechać do New Haven i tam otrzymać chrzest.

Poszedłem do kaplicy nowicjatu i modliłem się.

Po obiedzie przekonałem się, że to była jednak prawda. John Paul siedział w swoim pokoju, spokojny i szczęśliwy. Od lat nie widziałem go tak pogodnym.

Uświadomiłem sobie wtedy niejasno, że w ciągu tych ostatnich czterech dni całe dzieło złego przykładu, jaki dawałem mu przez osiemnaście czy dwadzieścia lat, zostało zlikwidowane i naprawione miłością ze strony Boga. Zło wytworzone przez moją chełpliwość, próżność i moje pysznienie się własną głupotą zostało odkupione w mojej duszy równocześnie ze zmyciem go z duszy brata. Toteż byłem pełen wdzięczności i pokoju.

Nauczyłem go, jak używać mszału i jak przyjmować komunię św., bo ułożono, że jego pierwsza komunia odbędzie się przy prywatnej Mszy Przewielebnego Ojca.

Nazajutrz rano przez cały czas zebrania kapituły zaczął mnie prześladować nieokreślony niepokój, że John Paul zgubi drogę i nie trafi do kaplicy Matki Bożej Zwycięskiej. Zaraz po kapitule pośpieszyłem do kościoła jeszcze przed Przewielebnym Ojcem, wszedłem do tego wielkiego pustego wnętrza i upadłem tam na kolana.

Nie widać było nigdzie John Paula..

Odwróciłem się. Na końcu długiej nawy z pustymi stallami chóru, wysoko na pustej trybunie John Paul klęczał sam w mundurze. Zdawał się być nieskończenie daleko — pomiędzy częścią kościoła przeznaczoną dla świeckich, gdzie on się znajdował a stallami chóru mnichów, gdzie ja klęczałem, były zamknięte drzwi, nie mogłem więc zawołać na niego, aby mu powiedzieć, że ma zejść na dół okrężną drogą poprzez Dom gości. A on nie rozumiał moich znaków.

W tej chwili zjawiły mi się w pamięci te dziesiątki razy, gdy w czasach naszego zamierzchłego dzieciństwa odganiałem kamieniami John Paula od miejsca, na którym ja i moi przyjaciele budowaliśmy sobie chatkę. A teraz nagle znów się to powtarzało — sytuacja zewnętrznie była jakby ta sama: John Paul zmieszany i nieszczęśliwy stał znów w odległości, której nie był w stanie przebyć.

Czasem ten sam obraz nawiedza mnie i teraz po jego śmierci: jak gdyby stał bezradnie w czyśćcu polegając mniej lub więcej na mnie, żebym go stamtąd wydobył i czekając na moje modlitwy. Ale ufam, że już się stamtąd wydostał!

Magister nowicjuszy poszedł po niego, a ja zacząłem zapalać świece na ołtarzu. Zanim msza się rozpoczęła dostrzegłem rzutem oka John Paula klęczącego w jednej z ławek. Potem razem przyjęliśmy komunię św. i tak dokonało się dzieło jego nawrócenia.

Następnego dnia odjechał. Odprowadziłem do do bramy po zebraniu kapituły. Jeden z gości podwiózł go do Bardstown. Kiedy samochód miał już wjechać w aleję, John Paul odwrócił się, przesłał mi ręką znak pożegnania i dopiero wtedy wyraz jego twarzy zdradził poniekąd, że i on, tak jak ja, zdawał sobie sprawę, że nigdy już nie zobaczymy się na tej ziemi.

Nadeszła jesień i wrześniowe trzydzieści dni z rzędu modlitw, w czasie których wszyscy młodzi mnisi muszą odmówić dziesięć psałterzy za dusze tych, co odeszli. Jest to pora jasnych, suchych dni, słonecznych, a jednak chłodnych, pora wysoko płynących, pierzastych obłoków. Na poszarpanych wzgórzach las rudzieje i nabiera barw krwi i brązu. W tym czasie rano i po południu zbieramy kukurydzę. Pole św. Józefa zostało już dawno uprzątnięte — zielone łodygi zostały zakiszone w dołach. Teraz praco-

nież, naprawdę nie masz nawet ochoty. Ale gdy raz posiadasz łaskę, jesteś wolny. Gdy zostaniesz ochrzczony, żadna istniejąca siła nie jest w stanie zmusić cię do popełnienia grzechu — nic nie zdoła cię pociągnąć do niego przeciwko twemu własnemu sumieniu. A jeśli tylko zechcesz, będziesz wolny na zawsze, bo ta moc łaski zostanie ci dana w takiej mierze, w jakiej będziesz jej potrzebował, tak często jak tylko o nią poprosisz i zaraz jak o nią poprosisz, a zwykle także jeszcze na długo zanim o nią będziesz prosił.

Od tej pory jego niecierpliwe pragnienie otrzymania Sakramentu przybrało na sile.

Poszedłem do Przewielebnego Ojca.

— Tu nie możemy go ochrzcić — rzekł. — Ale można by to uczynić w jednej z pobliskich parafii.

— Czy Ojciec sądzi, że to się da zrobić?

— Poproszę ojca Jakuba, aby z nim pomówił i powiedział mi, co o tym sądzi.

Do sobotniego popołudnia powiedziałem John Paulowi wszystko, co mnie samemu było znane. Doszedłem do sakramentaliów i odpustów, a potem zawróciłem do początków, starając się wytłumaczyć to pojęcie, tak niezrozumiałe i tajemnicze dla ludzi z poza Kościoła: kult „Najświętszego Serca". Potem ustałem. Byłem wyczerpany. Nie pozostało mi już nic do dodania mojemu bratu.

A on siedział spokojnie na stołku, mówiąc:

— Mów dalej, powiedz mi jeszcze coś więcej.

Następnego dnia była niedziela, dzień św. Anny. Po zebraniu kapituły, w długiej przerwie przed sumą, zapytałem Magistra nowicjuszy, czy mógłbym pójść do Domu gości.

— Przewielebny Ojciec powiedział mi, że twój brat może pojechać do New Haven i tam otrzymać chrzest.

Poszedłem do kaplicy nowicjatu i modliłem się.

Po obiedzie przekonałem się, że to była jednak prawda. John Paul siedział w swoim pokoju, spokojny i szczęśliwy. Od lat nie widziałem go tak pogodnym.

Uświadomiłem sobie wtedy niejasno, że w ciągu tych ostatnich czterech dni całe dzieło złego przykładu, jaki dawałem mu przez osiemnaście czy dwadzieścia lat, zostało zlikwidowane i naprawione miłością ze strony Boga. Zło wytworzone przez moją chełpliwość, próżność i moje pysznienie się własną głupotą zostało odkupione w mojej duszy równocześnie ze zmyciem go z duszy brata. Toteż byłem pełen wdzięczności i pokoju.

Nauczyłem go, jak używać mszału i jak przyjmować komunię św., bo ułożono, że jego pierwsza komunia odbędzie się przy prywatnej Mszy Przewielebnego Ojca.

Nazajutrz rano przez cały czas zebrania kapituły zaczął mnie prześladować nieokreślony niepokój, że John Paul zgubi drogę i nie trafi do kaplicy Matki Bożej Zwycięskiej. Zaraz po kapitule pośpieszyłem do kościoła jeszcze przed Przewielebnym Ojcem, wszedłem do tego wielkiego pustego wnętrza i upadłem tam na kolana.

Nie widać było nigdzie John Paula..

Odwróciłem się. Na końcu długiej nawy z pustymi stallami chóru, wysoko na pustej trybunie John Paul klęczał sam w mundurze. Zdawał się być nieskończenie daleko — pomiędzy częścią kościoła przeznaczoną dla świeckich, gdzie on się znajdował a stallami chóru mnichów, gdzie ja klęczałem, były zamknięte drzwi, nie mogłem więc zawołać na niego, aby mu powiedzieć, że ma zejść na dół okrężną drogą poprzez Dom gości. A on nie rozumiał moich znaków.

W tej chwili zjawiły mi się w pamięci te dziesiątki razy, gdy w czasach naszego zamierzchłego dzieciństwa odganiałem kamieniami John Paula od miejsca, na którym ja i moi przyjaciele budowaliśmy sobie chatkę. A teraz nagle znów się to powtarzało — sytuacja zewnętrznie była jakby ta sama: John Paul zmieszany i nieszczęśliwy stał znów w odległości, której nie był w stanie przebyć.

Czasem ten sam obraz nawiedza mnie i teraz po jego śmierci: jak gdyby stał bezradnie w czyśćcu polegając mniej lub więcej na mnie, żebym go stamtąd wydobył i czekając na moje modlitwy. Ale ufam, że już się stamtąd wydostał!

Magister nowicjuszy poszedł po niego, a ja zacząłem zapalać świece na ołtarzu. Zanim msza się rozpoczęła dostrzegłem rzutem oka John Paula klęczącego w jednej z ławek. Potem razem przyjęliśmy komunię św. i tak dokonało się dzieło jego nawrócenia.

Następnego dnia odjechał. Odprowadziłem do do bramy po zebraniu kapituły. Jeden z gości podwiózł go do Bardstown. Kiedy samochód miał już wjechać w aleję, John Paul odwrócił się, przesłał mi ręką znak pożegnania i dopiero wtedy wyraz jego twarzy zdradził poniekąd, że i on, tak jak ja, zdawał sobie sprawę, że nigdy już nie zobaczymy się na tej ziemi.

Nadeszła jesień i wrześniowe trzydzieści dni z rzędu modlitw, w czasie których wszyscy młodzi mnisi muszą odmówić dziesięć psałterzy za dusze tych, co odeszli. Jest to pora jasnych, suchych dni, słonecznych, a jednak chłodnych, pora wysoko płynących, pierzastych obłoków. Na poszarpanych wzgórzach las rudzieje i nabiera barw krwi i brązu. W tym czasie rano i po południu zbieramy kukurydzę. Pole św. Józefa zostało już dawno uprzątnięte — zielone łodygi zostały zakiszone w dołach. Teraz praco-

waliśmy na szerokich kamienistych polach wyższego i niższego dna doliny wycinając sobie drogę poprzez suche badyle kukurydzy, przy czym każde cięcie nożem wywoływało trzask podobny do karabinowego wystrzału. Zdawało się, że te polanki zamieniły się w strzelnice, a my wszyscy ćwiczymy się w strzelaniu z karabinów.

Za nami, w szerokich bruzdach otwierających się po naszym przejściu, urastały olbrzymie kopy, a dwaj ostatnio przybyli nowicjusze wiązali je grubym sznurem i umacniali jeszcze splecionym drutem.

W listopadzie, gdyśmy już prawie kończyli łuskanie kukurydzy, a tłuste indyki głośno bulgocząc pod ponurym niebem biegały ciemnymi stadkami od jednego do drugiego brzegu swego zagrodzenia, otrzymałem wiadomość od John Paula z Anglii. Z początku był stacjonowany w Bournemouth, skąd przysłał mi kartkę z widokiem na West Cliff, na której rozpoznałem kilka dawnych pensjonatów. Nie więcej niż dziesięć lat ubiegło od czasu, gdyśmy tam spędzali lato, a przecież to wspomnienie stało się czymś nie do uwierzenia, należało już do innego życia — tak jak gdyby istniało coś w rodzaju wędrówki dusz!

Potem posłano go w okolice Oxfordu. Listy jego przychodziły z dokładnie wyciętymi tu i tam prostokącikami. Ale kiedy pisał: „Lubię jeździć do... i oglądać... i księgarnie" — łatwo mi było zastąpić pierwszą dziurę nazwą „Oxford", a drugą słowem „Kolegia", skoro na stemplu widniało „Banbury" Tam był też jeszcze na ćwiczeniach — nie mogłem wiedzieć kiedy zacznie brać udział w rzeczywistej bitwie nad Niemcami.

Tymczasem donosił, że poznał pewną dziewczynę, którą mi opisywał i wkrótce okazało się, że mają zamiar się pobrać. Cieszyłem się z tego małżeństwa, ale jednocześnie było coś patetycznego w jego niepewności — jakież było małe prawdopodobieństwo, żeby mogli mieć kiedyś stały dom i żyć w nim, tak jak przystoi ludzkim istotom?

Boże Narodzenie nadeszło znów w klasztorze przynosząc z sobą ten sam rodzaj łask i pociech jak zeszłego roku, tylko jeszcze bardziej intensywnych. W dzień świętego Tomasza Apostoła Przewielebny Ojciec pozwolił mi na prywatne złożenie przed nim ślubów więcej niż na rok przed terminem, w którym według reguły mogłaby się odbyć moja publiczna profesja. Gdybym był mógł składać dziesięć razy na dzień różne śluby, jeszcze nie byłbym w stanie wyrazić tego, co czułem dla klasztoru i życia cystersów.

Tak rozpoczął się rok 1943 i zbliżał się czas postu.

Post oznacza dla nas między innymi przerwanie korespondencji. Mnisi nie piszą ani nie otrzymują listów w poście ani w adwencie.

Ostatnie wiadomości, jakie mnie doszły przed środą popielcową, mówiły, że John Paul zamierzał wziąć ślub przed końcem lutego. Trzeba mi było więc czekać do Wielkanocy, żeby dowiedzieć się, czy rzeczywiście tak się stało.

Już w przeszłym roku pościłem, ale ten mój pierwszy post w klasztorze, przerwałem prawie dwutygodniowym pobytem w infirmerii. Teraz to więc była dla mnie pierwsza sposobność przebycia całego postu bez żadnych ulg. W owych czasach, mając jeszcze pełno światowych pojęć o pokarmach, sposobie żywienia się i zdrowiu sądziłem, że post, jaki zachowujemy w klasztorach trapistów, jest niezmiernie surowy. Nie jadamy wówczas nic do południa — wtedy dostajemy nasze zwykłe dwie miski, jedną zupy, drugą jarzyn i dowolną ilość chleba, ale wieczorem jest już tylko lekka kolacja: kromka chleba i jakieś danie w rodzaju przetartych jabłek — po dwie uncje na każdego mnicha.

A jednak gdybym był wstąpił do zakonu cystersów w dwunastym wieku — a nawet do jednego z klasztorów trapistów w wieku dziewiętnastym — musiałbym zacisnąć pasa i chodzić głodny do czwartej po południu — nie było już też poza tym żadnych innych posiłków, żadnej kolacji ani *frustulum*.

Upokorzony tym odkryciem stwierdzam, że nasz teraźniejszy post obecnie już mi nie jest przykry. Prawda, że teraz w godzinach pracy porannej wykładam teologię zamiast rozbijać kamienie na drodze za klasztorem albo rąbać drwa w szopie, jak to robiliśmy w nowicjacie. Sądzę, że stanowi to wielką różnicę, gdyż wywijanie ciężkim młotem o pustym żołądku sprawia, że po pewnym czasie zaczynają ci się uginać kolana. W każdym razie miało to taki wpływ na mnie.

Ale nawet w tym poście 1943 roku miałem przez część czasu pracę wewnątrz klasztoru, ponieważ Przewielebny Ojciec już przydzielił mnie do tłumaczenia książek i artykułów z języka francuskiego.

I tak, po mszy konwentualnej, wyciągałem książkę, papier i ołówek i zasiadałem do pracy przy jednym z długich stołów *scriptorium* nowicjatu, zapisując jak tylko mogłem najszybciej żółte arkusze, które zaraz inny nowicjusz zabierał i przepisywał na maszynie. W owym czasie miałem więc nawet sekretarza.

Wreszcie długa liturgia pokuty doszła do swego szczytu w Wielkim Tygodniu — straszliwy okrzyk Lamentacji raz jeszcze rozbrzmiał echem w ciemnych stallach kościoła Opactwa. Po nim nastąpił czterogodzinny grzmot Wielkopiątkowego psałterza w sali kapituły, przytłumione stąpanie mnichów chodzących po klasztorze boso i długi, żałosny śpiew, towarzyszący Adoracji Krzyża.

Jakim odprężeniem stał się znów głos dzwonów w Wielką Sobotę, jaką ulgą było zbudzenie się ze snu śmierci z trzykrotnym: „Alleluja”! Wielkanoc wypadła w tym roku w możliwie najpóźniejszym terminie — dwudziestego piątego kwietnia — i wszystko już na tyle rozkwitło, żeby móc wypełnić cały kościół upajającą wonią wiosny w Kentucky — dzikim, bogatym, bijącym do głowy, pełnym i słodkim zapachem kwiatów. Zerwaliśmy się z naszego lekkiego, pięciogodzinnego snu, żeby dojść do kościoła pełnego ciepłego powietrza i tonącego w bogatym przepychu tych woni, a wkrótce rozbrzmiał w nim początek śpiewu wielkanocnego tak wspaniałego w swym uniesieniu radości.

Jak potężne są te hymny i antyfony wielkanocnego oficjum! Śpiew gregoriański, który, jak zdawałoby się, powinien być monotonny, bo nie zna absolutnie żadnych sztuczek i arkanów muzyki współczesnej, posiada właśnie nieskończenie bogatą różnorodność, ponieważ jest subtelny, duchowy i głęboki a korzeniami sięga daleko poza płytką warstwę wirtuozerji i „techniki”, aż do samej przepaści ducha i duszy człowieka. Te „alleluja” wielkanocne nie przekraczając wąskiej ramy zakreślonej przez osiem gregoriańskich tonacji nabrały koloru, ciepła, znaczenia i radości, jakich nie posiada żadna inna muzyka. Jak wszystko, co składa się na życie cystersów — jak sami mnisi — te antyfony poddając się rygorom Reguły zdającej się niszczyć indywidualność, zdobyły sobie w rzeczywistości charakter jedyny i niepowtarzalny.

Wśród tych uroczystości nadeszły wiadomości z Anglii.

Między kilkoma listami, które znalazłem w południe w Wielką Sobotę przed moim nakryciem, był też list od John Paula. Przeczytałem go w poniedziałek wielkanocny. Pisał w nim, że ożenił się mniej więcej w planowanym terminie i pojechał z żoną na tydzień w okolice Jezior Angielskich, a potem został przydzielony do nowej bazy, z której teraz wysyłano go do walki.

Raz czy dwa już coś bombardował, ale tym razem nawet nie dał cenzorowi sposobności do wycięcia czegokolwiek. Od razu można było zauważyć, że zaszła zupełna odmiana w jego postawie wobec wojny i swojego w niej udziału. Nie chciał już o tym pisać. A ze sposobu, w jakim zaznaczył, że nie chce o tym mówić, można było wnioskować, że było to straszliwe przeżycie.

John Paul znalazł się wreszcie twarzą w twarz ze światem, do którego powstania on i ja przyłożyliśmy rękę.

W poniedziałek Wielkanocny zasiadłem do napisania do niego listu, chcąc go — jeżeli potrafię — podnieść trochę na duchu.

Skończyłem ten list — nadszedł wtorek wielkanocny i zbieraliśmy się w stallach na mszę konwentualną, gdy Magister nowicjuszy wszedł i zrobił mi znak: do Opata.

Wyszedłem, aby udać się do pokoju Przewielebnego Ojca. Nie trudno było domyślić się, o co chodzi.

Przeszedłem koło Piety stojącej w rogu dziedzińca i pogrzebałem moją wolę, moje przyrodzone uczucia i wszystko inne w zranionym boku umarłego Chrystusa.

Przewielebny Ojciec dał mi sygnał wejścia; ukląkłem u jego biurka, otrzymałem jego błogosławieństwo i ucałowałem jego pierścień, po czym przeczytał mi telegram donoszący, że według meldunków sierżant J. P. Merton nie powrócił z akcji dnia 17-go kwietnia.

Nie zrozumiałem nigdy, dlaczego tak długo trwało, zanim doszedł nas ten telegram. 17-ty kwietnia, to już było dziesięć dni temu, w końcu tygodnia Męki Pańskiej.

Przeszło kilka dni, nadeszły listy potwierdzające, a w końcu, po paru tygodniach, dowiedziałem się, że John Paul już na pewno nie żyje.

Było to po prostu tak: w nocy w piątek, szesnastego, w święto Matki Bożej Bolesnej on i jego załoga otrzymali rozkaz startu na swoim bombowcu — celem bombardowania miał być Mannheim. Nie dowiedziałem się nigdy, czy zostali strąceni lecąc tam czy w czasie powrotu, ale samolot ich wpadł do Morza Północnego. John Paul doznał poważnych obrażeń, potrafił jednak jakoś utrzymać się na falach, a nawet podtrzymywał nie żyjącego już pilota. Jego towarzyszom udało się spuścić na wodę gumową łódkę i wciągnęli go do niej.

Stan John Paula był jednak bardzo ciężki — może miał przetrącony kark. Leżał nieprzytomny na dnie łodzi.

Męczyło go straszliwe pragnienie. Ciągle prosił o wodę. Ale nie mieli jej. Zbiornik z wodą pękł przy upadku i cała woda się wylała.

Nie trwało to zbyt długo — trzy godziny, po których skonał. Coś z trzech godzin pragnienia Chrystusa, Który go kochał, umarł za niego przed wieloma wiekami, a teraz znów został tego samego dnia ofiarowany na wielu ołtarzach.

Jego towarzysze mieli przed sobą dłuższe cierpienia, ale w końcu zostali odnalezieni i uratowani. Ale dopiero po pięciu dniach.

Czwartego dnia pogrzebali John Paula w morzu.

(dok. nast.)

Thomas Merton

tłum. Maria Morstin-Górska

A. J.

K O Ś C I Ó Ł

(fragmenty)

P A S T E R Z E I Ź R Ó D Ł A

(Bazylika św. Piotra jesienią 1962: 11. X. — 8. XII.)

ŚCIANA

Widzę prostą ścianę, a raczej ściany fragment:
biegną płaskie pilastry po obu stronach konch,
w których postaci świętych zatrzymane w swym biegu pragną
przekazać jednym ruchem
jakiś olbrzymi Ruch, który w nas ludzi przenika z otwartych ksiąg.

I nie ciążą tej ścianie sklepienia,
nie ciążą ludzie żywi, którzy mieszkają daleko w izdebkach
zmęczonych serc.
nie ciąży nawet ta przepaść, którą teraz otacza się ziemia
— dopóki człowiek po to się rodzi, by jako niemowlę matczyną
ssać pierś.

PRZEPAŚĆ

Abyssus abyssum invocat

Zawsze widzisz ją jako przestrzeń wypełnioną kaskadą powietrza,
w które biją odblaski szkiełek zaszczepionych niby ziarnka
w dalekich kamieniach.
Proszę, byś po raz pierwszy dostrzegł również tę przepaść,
która bije odblaskami oczu. Człowiek każdy nosi ją w sobie,
a ludzie razem zebrani przesuwają tę przepaść jak łódź na swoich
barkach.

I nie ma w tym wielkim ruchu niczego, co mógłbyś ominąć,
promieniem otwartych oczu jakby piórem pisząc swój znak.
Kiedy umysł nie dźwiga przepaści,
nie sądź, że już się zamknęła.
Chociaż odblask oczu twych nie sięga, przecież Łódź na bałki się wspina:
wraz z nią Przepaść przyobleka się w ciało, aby przez to w każdym człowieku stanowić Fakt.

MURZYN

To właśnie ty, Drogi Mój Bracie, czuję w tobie olbrzymi ląd,
w którym rzeki urywają się nagle ... a słońce wypala organizm jak rudę hutniczy piec
— czuję w tobie podobną myśl:
jeśli myśl nie biegnie podobnie, to przecież tą samą wagą oddziela prawdę i błąd.
Jest tedy radość ważenia na jednej wadze tych myśli,
które inaczej błyskają w twoich oczach i w moich, choć tę samą zawierają treść.

POSADZKA

W tym miejscu nasze stopy spotykają się z ziemią, na której powstało
tyle ścian i kolumnad ... jeśli w nich się nie gubisz, lecz idziesz odnajdując jedność i sens —
to dlatego, że cię Ona prowadzi. Oto łączy nie tylko przestrzenie
renesansowej budowli, ale także przestrzenie W Nas,
którzy idziemy tak bardzo świadomi swoich słabości i klęsk.
To Ty Piotrze. Chcesz być tutaj Posadzką, by po Tobie przechodzili (idąc
przed siebie niewiadomo dokąd), by szli tam, gdzie prowadzisz ich stopy,
by łączyły się w jedno przestrzenie poprzez wzrok, który pomaga urodzić myśl.
Chcesz być Tym, który służy stopom — jak skała raciczkom owiec:
Skała jest także posadzką gigantycznej świątyni. Pastwiskiem jest krzyż.

KRYPTA

Musimy przeto zejść pod posadzkę, na której naniesiono już ślady
tylu stóp. Musimy przedrążyć skałę, by odkryć człowieka
zadeptanego raciczkami owiec: nie wiedziały wówczas kogo depcą —
człowieka, który przeminął, czy Człowieka, który nie przemija?
Krypta ci powie: związana jest z całym światem, który ją wciąż
oblega,
jak wojsko zmęczonych żołnierzy, którzy od niej odstąpić nie chcą.

SYNODUS

Wszyscy jednak wciąż się zrywają, zmęczenie nie wciąga w grób —
nawet starców — ledwie wloką kolana, a przecież gotowi na sta-
dion,
oczy gasnące tak samo jak młode widzą całość: jest to świat, który
ma przyjść
poprzez ich ciała i dusze — przez życie, które oddają i śmierć,
której pragną.
Jest to świat, który ma wejść jak złodziej — okradnie nas z tego,
co mamy.
Zostaniemy biedni i nadzy, a przy tym przejrzyści jak szkło,
które nie tylko odbija lecz tnie:
i taki rozcięty świat niech się zrasta pod smaganiem sumień,
które olbrzymią świątynię obrały sobie za tło.

EWANGELIA

Prawda nie sączy oliwy do ran, by nadto nie piekły,
nie wsadza na osła, którego się potem ulicami wodzi —
prawda musi boleć i kryć się.
Napinają się w mózgu konstrukcje, kiedy coś się nachyla jak gmach
wybudowany w ludziach — wszyscy myślą, jak wyprostować
nie fronton lecz grunt głęboki, bo właśnie ten się opiera jak fala
łodzi.

Prawda dźwiga człowieka. Kiedy człowiek nie dźwignie siebie,
gmach zbudowany ciśnie podwójnym zaprawdę ciężarem,

który wszyscy w sobie znajdujemy jak tajemniczy ekstrakt —
obiegając zdumione ulice, po których obwodzi się osła
(coraz mniej w tych ulicach prawdy? czy coraz więcej?)
patrzymy spokojnie przed siebie, nie dosięga nas przestrach.

ŹRÓDŁA I RĘCE

Mamy bowiem oparcie w słowach wypowiedzianych kiedyś,
wypowiadanych nadal z wielkim drżeniem, by nic w nich nie
zmienić...
Czy tylko tyle?
Są z pewnością niewidzialne Ręce, które trzymają nas tak,
że z wysiłkiem dźwigamy łódź, której dzieje nadają bieg
pomimo mielizn.

Czy wystarczy zagłębić się w źródła, nie szukając niewidzialnych
Rąk?

DWA MIASTA (epilog)

Każde z dwu miast jest całością nieprzenośną z serca do serca.
Muszą tak żyć kosztem serca każdego z nas —
i każdy z nas znów żyć musi każdym z nich,
inaczej już żaden z nas nie potrafi istnieć
jak tylko stanowiąc całość z jednym z obu tych miast
(rozmawiamy o tym długie godziny nad światłami Trzeciego
Miasta,
które wieczór najbardziej jest sobą, gdy odrzuci całodzienny
blichtr.)

1962

NARODZINY WYZNAWCÓW

I

(Myśli biskupa udzielającego sakramentu bierzmowania w pewnej podgórskiej wsi)

1 Świat jest pełen ukrytych energii, które zuchwale nazywam po imieniu.
Słowa przeto nie będą płaskie: towarzyszy im odczucie zrywu;
nie przelatują jednak w pośpiechu jak w górach woda po kamieniach
nie mijają w oczach jak drzewa —
trzeba się im przypatrywać długo, tak jak owadom przez szybę...

I wciąż i wciąż pod słów powierzchnią czuć dno, by na nim oprzeć stopę.
(Oto myśl: składa się raczej z wielu prądów niż z niezliczonej liczby kropel).

Jestem szafarzem. Sił dotykam, od których człowiek winien wezbrać.
Lecz to, co czasem pozostaje, przypomni także noc bezgwiezdną.

2 Tylu skupionych ludzi. Szeregi zestawione na ukos
korzeniami wrasta im w serce jakby wątła roślina wychylona spomiędzy bruku.

3 Odnajdujesz wśród rysów twarzy pole białe i równe,
z lekka cofnięte ku górze, z lekka nabrzmiałe ku skroniom,
biegną u dołu brwi. Kiedy dotkniesz otwartą dłonią,
odczujesz może ufność.
Poza nią myśl, poza nią myśl, która być nie może widzeniem,
dlatego przechodzi w wybór. Czy wolę walki objawia tu gra
zmarszczek? Coś przez twarz uchwytnym osuwa się cieniem:
drga pole elektryczne ...

4 Elektryczność tutaj jest faktem — i jest symbolem.
Wpatruję się w blaski oczu i w rzęs przejrzysty gaik:
to, co leży na wierzchu, sprzęgnięte jest z tym, co się tai
granica przebiega nietknięta niczyim niczyim wzrokiem
bo myśli podchodzą do oczu jakby owady do okien
i świecą cicho w źrenicach — a czyny w nich osiadają.

Chodzi właśnie o głębię czynów.

5 Ducha nie ujrzysz nigdy — tylko oczy są zwierciadłem myśli,
którą w połowie drogi spotykam i zwolna zawracam...
(cierpka jagoda milczenia czy słodki ciężar konarów)
pomiędzy okiem a twarzą nieuchwytny przebiega wyścig,
otwiera czoło i twarz... i z cieniów ją ogołaca.

6 Lecz to, co widzę, kształt twarzy, który mi wszystko zwykł
mówić:
(niespotykana poza tym nigdzie ekspresja istnienia)
ileż powiedzą oczy dziecka!
stale coś w nich przechodzi przez nieokreślony równik
i jedną tylko z cząsteczek myśli zostaje ziemia.
Ciśnienie spraw niewidzialnych uwięzione w pękach atmosfer
i wszystko w tym mroku na tyle przejrzyste, że widzę dostęp

7 Kto ma przyjść?

8 Wszystko inne jest w sobie zamknięte, trawy biegną po krawę-
dziach wiatru.
Jaką przestrzeń przygarnia jabłoń, w owoców wprowadza natłok?

Człowiek spotyka Tego, który go stale wyprzedza
miejscem spotkania jest męstwo, i każdy z nas jest twierdzą.

II

(Myśli człowieka przyjmującego sakrament bierzmowania
w pewnej podgórskiej wsi)

1 Jakże się mam narodzić?
Czy pójdę światłem płynącym jak górski nurt,
a będę mówił: wyschło, wyschło, wyschło łożysko potoku
a nagle się potknę, (nagle), jak dziecko o przeciągnięty sznur,
o myśl się potknę, o próg,
uderzy mnie w serce ta woda, nagle odbierze mi spokój.

Więc muszę pytać o źródło — chyba że starczy pójść
z nurtem, a nigdy nie stanąć, nigdy nie oprzeć się fali

czy oprzeć się znaczy już wyznać?

może naprzód kształtuje się myśl, może naprzód rodzi się znój
(jakbyś drzwi otwierał pod prąd
i pod prąd przywiązujesz łódź — wystarczy niewielki palik)

2 Czy muszę być myślą we wszystkim i zawsze do końca?
czy nie wolno mi myśleć dla siebie i tylko na swój użytek?
Czy nie wolno mi nigdy pomyśleć, że jestem „ciekawym zjawiskiem”
a ciągle muszę pamiętać, że jestem „przygodnym bytem”

3 Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć.
Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie.

4 (Myśli o kładce)
Myślę o kładce rzuconej, na której stawiam stopę.
Czy kładką jest serce drgające od wzruszeń jakby od wiązań?
Czy kładką jest myśl?
(myślę właściwie wciąż o tym, co sercem tropię
i nie wiem, czy jestem pełniejszy wzruszeń czy poznań)

W przyczółkach mej kładki jest wszystko. Inaczej jednakże rosnę.
Inaczej także się chwieję, w inny bowiem wczuwam się wiatr.
Przemawia do mnie siła i słabość — tej siły kontrast:
chyba inaczej na sile,
a na słabości inaczej opiera się świat

Czyż kładka jest tylko obrazem tego, kto po niej przechodzi?
Tkwi w nurcie, a brzegów się trzyma. Wciąż drży na zbiegu żywiołów.
Człowiek nie czuje od wewnątrz ciężaru godzin,
które zostają od góry ale mijają od dołu.

5 A jednak stoję. Biorę mą postać w profilu fali,
która odsuwa wciąż tylko siebie a mnie zostawia.
Mój ruch jest inny:
tam tylko postać w przeźroczysty ujęta nawias,
a tutaj prawda, którą mym życiem muszę utrwalić.

6 Czekaj więc, bądź cierpliwy. Zbiorę Ciebie ze wszystkich łożysk,
z potoków, źródeł światła, z korzeni drzew i słońca płaszczyzn.
Kiedy już dosyć nasiąknę,
streszczając w sobie dwa ciężary: ciężar nadziei i grozy,
a głębia, którą osiągnę,
będzie dosyć przejrzysta — nikt mi nie powie, że upraszczam.

1961

A. J.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

CYWILIZACJA I CO POTEM?

Przeżywamy obecnie drugą wielką zmianę sytuacji człowieka[1]. Pierwszą było przejście od społeczeństw pierwotnych do cywilizowanych.

Przez mniej więcej 500 tysięcy lat swego istnienia na ziemi rodzaj ludzki trwał w stanie zdumiewającej stabilizacji. Jeśli w ogóle zachodziły jakieś zmiany to niesłychanie powoli. Około 10 tysięcy lat temu nastąpiło pewne przyśpieszenie tempa zmian. Stało się ono bardziej widoczne 5 tysięcy lat później, gdy rozwinęła się pierwsza cywilizacja posługująca się pismem.

Szczegóły pierwszej wielkiej zmiany są już zapewne nie do ustalenia. Wiemy jednak, że była ona związana z dwoma zjawiskami: z rozwojem rolnictwa i z rozwojem wyzysku.

W ekonomice opartej na polowaniu i rybołówstwie producent żywności zużywał cały swój czas na to, by zdobyć dostateczną ilość jadła dla siebie i swojej rodziny. Skoro rolnictwo umożliwiło lepsze wykorzystanie siły roboczej, producent żywności mógł już wytworzyć jej więcej, niż potrafiła spożyć jego rodzina. Ale sam wzrost wydajności pracy nie wystarczy, aby powstała cywilizacja. W pewnych społeczeństwach, gdy zaistniały po temu dogodne warunki, producent po prostu przestawał pracować oddając się miłemu nieróbstwu. Miasta i cywilizacja pojawiły się tam, gdzie obok rolnictwa rozwinęła się polityka — czyli właśnie wyzysk. Cywilizacja to to, co dzieje się w miastach, a miasto jest zależne od nadwyżek żywności i od organizacji, która

---

[1] Kenneth E. Boulding, *After Civilization, What?* „Bulletin of the Atomic Scientists", October, 1962, Vol. XVIII, no 8. Autor jest dyrektorem Ośrodka Badań nad Rozwiązywaniem Konfliktów (*Center for Research in Conflict Resolution*), działającego przy Uniwersytecie Michigan. Niedawno wydał książkę pt. „Ogólna teoria konfliktu i obrony". Artykuł, który zamieszczamy, jest niewątpliwie śmiałą próbą bardzo szerokiej syntezy najważniejszych zagadnień współczesności i ma charakter dyskusyjny. Trudno całkowicie ustrzec się uproszczeń podejmując zadanie tej skali: nic więc dziwnego, że niektóre tezy Bouldinga budzą wątpliwości i zastrzeżenia. Niemniej całość jego rozważań z pewnością zasługuje na przemyślenie.

te nadwyżki odbiera producentom. Organizacja polityczna karmi tymi nadwyżkami królów, kapłanów, siły zbrojne, architektów i budowniczych: tak powstaje miasto. Wiedza polityczna w swej najwcześniejszej formie jest umiejętnością przywłaszczania sobie nadwyżek żywnościowych, odbierania ich producentom za pół darmo.

Twierdzę, że obecnie jesteśmy w środku, czy może raczej jeszcze nie w środku, lecz we wstępnej fazie drugiej wielkiej zmiany sytuacji człowieka na ziemi. Ta druga wielka zmiana jest równie wielka (jeśli nie większa), równie dramatyczna i radykalna jak przejście od społeczeństw pierwotnych do cywilizowanych. Tę dzisiejszą zmianę nazywam przejściem od cywilizacji do p o s t c y w i l i z a c j i.

Obie wielkie zmiany, o których mowa, można pojmować jako zmiany narzędzi procesu ewolucyjnego przynoszące w rezultacie coraz to większe przyspieszenie tempa ewolucyjnych przemian. Już samo pojawienie się człowieka znacznie przyspieszyło bieg ewolucji. To nie ważne, czy człowiek wyłonił się z wcześniejszych form życia, czy też zabłąkał się tu na statku kosmicznym i nie mógł już wrócić tam, skąd przybył — tak czy owak, skoro raz zamieszkał na ziemi, odtąd już proces ewolucji może postępować w o b r ę b i e l u d z k i e g o s y t e m u n e r w o w e g o — o wiele prędzej niż dawniej. Mózg ludzki powstał dzięki procesowi, na który złożyły się zjawiska mutacji i selekcji. Zamiast ograniczać się, jak dawniej, do ciała, ten sam proces mutacji i selekcji może teraz odbywać się w sferze poznawczej, może dotyczyć symboli i wyobrażeń. Tym samym bardzo szybkie przemiany zaczęły być możliwe.

Wydaje się, że człowiek dość opieszale korzystał z tych swoich możliwości. Niemniej można przypuszczać, że już człowiek pierwotny, tworząc to, co Teilhard de Chardin nazywa noosferą, znacznie przyspieszył tempo zmian zachodzących w biosferze.

STAN DZIKOŚCI, CYWILIZACJA I CO POTEM

Cywilizacja oznacza dalszy wzrost tempa przemian — głównie dlatego, że jednym z jej rezultatów jest h i s t o r i a. Przy pomocy nadwyżek żywności można było między innymi wykarmić specjalistów -pisarzy. Pismo sprawiło, że chcąc wiedzieć coś o przeszłości człowiek nie musiał już polegać na niepewnej pamięci starców. Rozpoczął się wielki proces akumulacji wiedzy o społeczeństwie. Przeszłość i teraźniejszość znalazły się w kontakcie, przynajmniej jednostronnym, i wzrósł ogromnie zasięg możliwości ludzkiego umysłu. Z cywilizacji wywodzi się nauka, doskonalszy sposób organizowania ewolucji wiedzy. Początki nauki zbiegają się z początkami cywilizacji. Około roku 1650 zaczyna się proces organizowania nauki we wspólnotę o zasięgu światowym i dzięki temu znów wzrasta tempo przemian. Europejczyk

z XVI wieku czułby się bardziej swojsko w starożytnym Egipcie czy Sumerii niż człowiek dzisiejszy w swoim własnym kraju w wieku XVI.

W Stanach Zjednoczonych, w Europie zachodniej i w Związku Radzieckim powstają już dziś zaczątki społeczeństwa ery postcywilizacji — będzie ona tak różna od epoki cywilizacji, jak cywilizacja różni się od barbarzyństwa. To, co określamy bladym terminem „rozwój ekonomiczny", jest w istocie drugą wielką przemianą, przejściem do nowego stanu ludzkości, gdy cywilizację zastąpi to, co w braku lepszego określenia nazywam „postcywilizacją". Przeżywamy autentyczną rewolucję o ogromnym zasięgu — nie ma mowy o dalszym rozwoju społeczeństwa wedle dawnych wzorów.

Wielkość i znaczenie zachodzących przemian można w pełni ocenić, gdy posłużymy się przykładem. Przyjrzyjmy się Indonezji. Kraj ten ma obecnie mniej więcej takie same zaludnienie i dochód na głowę ludności jak imperium rzymskie u szczytu sławy. Dżakarta jest miastem prawie tak dużym jak starożytny Rzym — choć może nieco mniej wspaniałym. Indonezja jest dobrym przykładem kraju o wysokiej cywilizacji. Jednocześnie jest to jeden z najuboższych regionów świata, kraj niezadowolony ze swego stanu i walczący rozpaczliwie o to, by się zeń wydobyć. Wszystko to wskazuje, że cesarstwo rzymskie było jako całość społecznością rozpaczliwie biedną, niedorozwiniętą gospodarczo — cywilizacja wciąż była o włos od bankructwa. Wydaje się, że miasta rzymskie stale były zagrożone głodem, rezerwy żywności mogły wystarczyć na dwa — trzy tygodnie. Można wątpić, czy kiedykolwiek zatrudnienie w rolnictwie spadło w obrębie imperium poniżej 70—80% ludności.

Cywilizacja jest stanem społeczeństwa, w którym technika jest tak uboga, że 80% ludności musi pracować na wyżywienie 100%. Około 20% może być zwolnione od produkowania żywności — ci ludzie mogą budować partenony i katedry, tworzyć literaturę i poezję a także prowadzić wojny. Dla kontrastu: Stany Zjednoczone zbliżają się szybko do stanu, w którym cała żywność będzie produkowana przez 10% ludności i jeszcze będą istniały wielkie nadwyżki rolne. Kto wie, czy rolnictwo w swojej dzisiejszej postaci w ogóle nie zaniknie — może jeszcze jedno pokolenie i nauczymy się wytwarzać żywność w zupełnie inny sposób. Krowy na polach już teraz są pewnie tylko przeżytkami cywilizacji, śladami mijającej epoki. Już dziś społeczeństwo amerykańskie, znajdujące się u progu postcywilizacji, może skierować 90% swych sił roboczych do produkcji wanien, samochodów, bomb wodorowych i innych przedmiotów użytecznych i zbędnych. Europa zachodnia i Japonia szybko zmierzają w ślady Stanów Zjednoczonych, a także Rosjanie zbliżają się do postcywilizacji choć zupełnie inną drogą. Przezwyciężenie resztek sztywności zapewne sprawi, że ich postęp na tej drodze stanie się jeszcze szybszy.

Wcale nie jestem pewien, jak będzie wyglądała postcywilizacja, podejrzewam, że będzie miała szereg odmian. Lecz z pewnością będzie czymś radykalnie odmiennym od cywilizacji, którą zastąpi.

Przede wszystkim postcywilizacja będzie miała zasięg światowy, chociażby ze względu na łatwość komunikacji i transportu. W zeszłym roku leciałem z Idlewild do Brukseli. Po wylądowaniu, rzuciłem okiem na nowy dworzec lotniczy i przez chwilę zdawało mi się, że zawróciliśmy w drodze i że jestem w Idlewild z powrotem. Odtąd prześladuje mnie straszliwa wizja świata, w którym będziemy podróżować coraz prędzej i prędzej do miejscowości coraz bardziej i bardziej podobnych do tych, które zostawiliśmy za sobą — aż wreszcie nie będzie po co ruszać się z domu. Po raz pierwszy w historii istnieje teraz jednolity styl światowy — przynajmniej gdy chodzi o lotniska —, i ten styl jest symbolem nadchodzącej postcywilizacji. Dostrzegamy go w sztuce, w architekturze, w muzyce, w literaturze, we wszystkich dziedzinach życia. To, co w Europie wygląda na amerykanizację, w Ameryce robi wrażenia japonizacji. A w rzeczywistości jest to stopniowe i ukryte narastanie i szerzenie się stylu charakterystycznego dla postcywilizacji.

DEZINTEGRACJA INSTYTUCJI

Wielkim problemem naszego czasu jest rozkład instytucji właściwych dla cywilizacji pod wpływem nadchodzącej postcywilizacji. Jak już powiedzieliśmy, zatrudnienie w rolnictwie zmniejsza się do nieznacznego procentu. Zanika też — rozpada się — klasyczne miasto. Los Angeles jest zapewne pierwszym przykładem postcywilizacji jako aglomeracja nowego typu — posturbanistyczna. Przy największym nawet wysiłku wyobraźni trudno nazwać Los Angeles miastem (*city*).

Wojna także jest instytucją w stanie dezintegracji. Obrona narodowa jako system całkowicie się załamała w skali ogólnoświatowej. Międzykontynentalne rakiety balistyczne i głowice nuklearne uczyniły państwo narodowe czymś równie przedawnionym jak starożytne państwo-miasto. Żaden kraj nie może dziś zachować pokoju na swoim terytorium spychając działania wojenne ku granicom.

W świecie dzisiejszym jest coraz mniej nędzy, nierówności społeczne także zanikają — a w każdym razie nie osiągają dawnych klasycznych rozmiarów. Społeczeństwo postcywilizacji jest społeczeństwem obfitości, wytwarza ogromne ilości dóbr, choć daje się w nim odczuć pewien niedostatek usług. Sama technologia niemal całkowicie eliminuje rażące dysproporcje w zakresie spożycia. W społeczeństwach cywilizowanych król czy cesarz mógł mieszkać w jakimś Wersalu a wieśniak w nędznej budzie. W postcywilizacji nie ma już proletariatu — wszyscy należą co najmniej do klasy średniej. Gdy główne

dobra ekonomiczne stanowią samochody, seryjnie wyrabiana odzież, urządzenia domowe i prefabrykowane domy — bogaci po prostu nie są w stanie konsumować więcej niż powiedzmy 10 razy tyle co ubodzy. Nie ma sensu mieć więcej niż 10 samochodów.

Inna zasadnicza zmiana dotyczy przeciętnej długości życia. W społeczeństwie cywilizowanym ilość urodzin i zgonów wynosi około 40 promille, a przeciętna długość życia — 25 lat. W społeczeństwie postcywilizowanym przeciętna długość życia wzrasta co najmniej do lat 70, a może nawet więcej. Kto wie, czy nie znajdujemy się u progu rewolucji biologicznej również dramatycznej i dalekosiężnej jak rewolucja spowodowana odkryciem energii atomowej, i że problem starzenia się zostanie rozwiązany, a życie ludzkie będzie można przedłużyć o wiele poza obecną skalę? Mniejsza zresztą o to, czy nastanie era Matuzalemów czy nie, i tak samo tylko przesunięcie średniej długości życia do lat 70 jest zmianą bardzo doniosłą i skłaniającą do refleksji. Oznacza ona na przykład, że aby trwać w stanie równowagi populacja musi utrzymać ilość urodzin w granicach 14 promille — bo taka właśnie jest ilość zgonów. Bez wątpienia w tej sytuacji jakaś forma świadomej kontroli urodzin staje się konieczna, a wraz z nią i ograniczenie ilości potomstwa w poszczególnych rodzinach. Zmiana ta oznacza także przesunięcia w strukturze wieku ludności — wzrost ilości ludzi starszych.

Niewątpliwie będziemy mieli wiele rodzajów postcywilizacji — niektóre z nich będą bardziej nieprzyjemne niż inne.

Nie trudno wymalować antyutopię — bez reszty wulgarną lub uniwersalnie nudną. Niemniej ja osobiście z radością witam postcywilizację jako taką i nie żywię specjalnie czułych uczuć dla cywilizacji. Fakt, że w większości społeczeństw pierwotnych życie człowieka było po większej części złe, brutalne i krótkie, nie przeszkodził poetom i filozofom w sentymentalnym opiewaniu szlachetnych dzikusów. Możemy oczekiwać podobnego sentymentalizowania na temat szlachetnych Rzymian i żywych zabytków cywilizacji w rodzaju Winstona Churchilla. Ja jednak nie będę przelewać łez nad grobem cywilizacji, tak jak nie płaczę nad upadkiem społeczeństwa pierwotnego.

Budując postcywilizację człowiek wykorzystuje swoje twórcze możliwości — a to zasługuje na uznanie. Postcywilizacja ma niemało pozytywów na swoim koncie. Daje nam ona przynajmniej jakąś szansę zbudowania skromnej utopii, w której niewolnictwo nędza, wyzysk, wielkie nierówności społeczne, wojna i choroby — którymi płaciliśmy za posiadanie cywilizacji — stopniowo zanikną. Nie martwię się, że już nie będzie ani klasycznych miast, ani klasycznych wieśniaków. Zapewne będziemy mogli sobie pozwolić na utrzymanie miast-rezerwatów kulturalnych, gdzie ruch kolowy będzie

zakazany i bogaci będą się oddawać kosztownemu luksusowi chodzenia piechotą. Wielkie masy ludności będą żyć rozproszone po całej powierzchni ziemi, od czasu do czasu odwiedzając quasi-automatyczne fabryki i biura, a wieczorem zadowalając się rozkoszami trójwymiarowej telewizji.

PUŁAPKI NA DRODZE

Przedstawione wizje utopii są raczej skromne — a jednak nie wiadomo, czy zdobędziemy się na ich realizację. Obecnie mamy szansę przejścia do postcywilizacji — może jedyną w historii planety. Jeśli ją zmarnujemy, to prawdopodobnie nie powtórzy się ona więcej, przynajmniej w tej części wszechświata. Jakie przeszkody leżą na drodze do postcywilizacji? Warto się na tym zastanowić.

Najbliższą pułapką jest w o j n a.

Wojna jest instytucją charakterystyczną dla cywilizacji. W społeczeństwach precywilizowanych miały miejsce sporadyczne walki i najazdy, lecz nie istniały wtedy stałe, zorganizowane siły zbrojne, nie było imperiów i podbojów. Wojsko to w istocie ruchome miasto przeznaczone do rzucania czymś w inne ruchome lub nieruchome miasto — w zasadniczo złych intencjach. Jeśli precywilizowane społeczeństwo nie mogło pozwolić sobie na prowadzenie wojen — to społeczeństwo postcywilizowane ma w tym zakresie zbyt wielkie możliwości. Dlatego też to społeczeństwo będzie musiało zlikwidować instytucje wojny — bo nie odpowiada ona wiekowi technologii. Załamanie się światowego systemu obrony narodowej dokonało się w przybliżeniu w roku 1949, kiedy Stany Zjednoczone utraciły monopol broni nuklearnej. System obrony narodowej jest możliwy tylko wtedy, gdy każdy naród jest na swoim terenie silniejszy niż jego nieprzyjaciele, a więc może zachować stosunkowo sporą strefę pokoju wewnątrz swoich granic. Taki system jest więc możliwy, gdy zasięg śmiercionośnych pocisków jest krótki i armie szybko tracą siłę uderzenia w miarę oddalania się od baz. Osiągnięcia technologiczne XX wieku obaliły te podstawy obrony narodowej. Zastąpił ją zupełnie inny system społeczny, oparty na zasadzie „odstraszania od ataku". System ten ma właściwości zupełnie różne od dawnego. W systemie obrony narodowej użycie sił zbrojnych było możliwe. W systemie opartym na odstraszaniu taka możliwość nie istnieje. Rzeczywiście skierowanie do akcji sił, których zadaniem jest odstraszanie, oznacza więc załamanie samego systemu. System odstraszania jest wprawdzie stabilny, ale tylko wtedy, gdy zakłócenia równowagi są stosunkowo nieznaczne: jego środek ciężkości leży zbyt wysoko. Żyjemy w społeczeństwie, które ma w sobie wbudowaną możliwość nieodwracalnej katastrofy. I ta możliwość z każdym rokiem rośnie. Bardzo niewygodnie żyć w takim społeczeństwie.

Światowe siły zbrojne uwikłane są we współzawodnictwo technologiczne. Wyścig zbrojeń odbiera zbrojeniom ich właściwy sens i jednocześnie zagraża nam wszystkim. Jak dotąd nie potrafiliśmy go przerwać.

Jeśli nawet niektórzy z nas wyjdą żywi ze schronów antyradioaktywnych, to wcale nie jest pewne, że potrafimy na nowo poskładać świat z kawałków — bo, jak wykażę później, przejście do postcywilizacji zależy od istnienia pewnego kapitału zakładowego w postaci zasobów naturalnych. Ten kapitał obecnie rozpraszamy i nigdy nie będziemy mogli go odzyskać.

EKSPLOZJA DEMOGRAFICZNA

W stabilnym społeczeństwie postcywilizowanym ilość urodzin i zgonów ma wynosić około 14 promille — przeciętna dzieci w rodzinie nie powinna o wiele przekraczać dwojga. Nie stworzyliśmy jeszcze instytucji społecznych, które by pozwoliły nam ten stan rzeczy osiągnąć. Jak dotąd jedyną naprawdę pewną metodą ograniczania zaludnienia jest głód i nędza — widmo Malthusa wciąż straszy. Duża część ludzkości przeżywa obecnie groźny kryzys wzrostu wywołany zastosowaniem pewnych technik okresu postcywilizacji. Ten kryzys może się okazać fatalny. Nie trudno przy pomocy DDT i kilku prostych środków higienicznych obniżyć śmiertelność w krajach tropikalnych do 9 czy 10 promilli — lecz ilość urodzeń nadal trzyma się na wysokości bliskiej 40 promille. To oznacza roczny przyrost ludności o około 3% i zdecydowaną przewagę ilościową roczników młodych. Jak to wygląda w praktyce, można przekonać się w Indiach, na Cejlonie i Formozie. Działalność Światowej Organizacji Zdrowia rozszerza ten proces na wszystkie kraje strefy tropikalnej.

Nie chodzi o to, by dążyć do jakiejś sztywnej „równowagi maltuzjańskiej" — nie na tym polega problem. Trzeba jednak liczyć się z faktem, że tak szybki wzrost liczebny, bez precedensu w historii, bardzo obciąża społeczeństwo, zmuszając je do wysiłku, na który często go po prostu nie stać. Aby dojść do postcywilizacji trzeba przede wszystkim inwestować w ludzi — w ich wychowanie i wykształcenie. Zwycięstwo nad chorobami zakaźnymi i śmiertelnością niemowląt, któremu nie towarzyszy obniżenie stopy urodzin, sprawia, że społeczeństwo nie może sobie poradzić, że brak mu środków na wychowanie i wykształcenie całych kohort dzieci, które przychodzą na świat i pozostają przy życiu. Nasuwa się tu przykra analogia z działaniem pewnego hormonu roślinnego, który tępi chwasty pobudzając je do zbyt szybkiego wzrostu. W wielu częściach świata ludzkość energicznie zmierza ku tego rodzaju klęsce na wielką skalę.

Nawet w krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo ograniczenie przyrostu ludności jest poważnym problemem. Zaludnienie Stanów Zjednoczonych wzrasta szybciej niż zaludnienie Indii. Obecnie nie możemy już łudzić się, że sam wzrost dochodów rozwiąże ten problem. Dzieci stanowią w USA przedmiot zachłannej konsumpcji. Typowy program wydatków rodziny amerykańskiej kształtuje się następująco: pierwszy samochód, pierwsze dziecko, pralka i suszarka, drugie dziecko, nowoczesna lodówka (*deep freeze*), trzecie dziecko, drugi samochód, czwarte dziecko... i tak dalej. Przeciętnie możemy sobie pozwolić na mniej więcej czworo dzieci. W społeczeństwie postcywilizowanym cała czwórka osiąga dojrzałość — a więc zaludnienie podwaja się w każdym pokoleniu. Jeszcze sto lat i nawet Ameryka Północna będzie zatłoczona w sposób bardzo niemiły.

SAMOBÓJCZA TECHNOLOGIA

Trzecia pułapka na drodze do postcywilizacji ma charakter technologiczny. Nasza technologia jest w swej istocie samobójcza, bo opiera się na surowcach kopalnych o dużej koncentracji — takich jak ropa, węgiel kamienny i rudy metali. Zasoby tych surowców są ograniczone, mogą się wyczerpać. Nawet przy obecnym tempie zużycia będą one wyczerpane w czasie, który trzeba ocenić jako krótki w skali historycznej i nieskończenie mały w skali geologicznej. Jeśli reszta świata dociągnie do amerykańskiego poziomu konsumpcji, wszystkie zasoby znikną niemal z dnia na dzień. Z tego punktu widzenia rozwój ekonomiczny to proces przyśpieszający nadejście chwili, w której zabraknie nam wszystkiego — ropy, węgla, rud — i będziemy musieli wrócić do pierwotnego rolnictwa i zbieractwa.

A jednak pewne fakty wskazują, że technologia nie musi być samobójcza. Można stworzyć trwałą technologię na wysokim poziomie. Już w początkach XX wieku można zauważyć w technologii wyraźny nurt skierowany przeciw entropii. Zaczyna się on wraz z zastosowaniem metody Habera dla wychwytania azotu z powietrza. Podobne znaczenie ma też metoda Dowa — ekstrakcja magnezu z wody morskiej. Obie te metody polegają na zbieraniu i wykorzystywaniu tego, co rozproszone — w przeciwieństwie do kopalnictwa i większości innych tradycyjnych procesów przemysłowych, gdzie mamy do czynienia raczej z rozpraszaniem tego, co skoncentrowane.

Pod koniec XIX wieku Sir William Crookes przepowiadał, że w połowie XX wieku na ziemi będzie panować głód, ponieważ do tej pory zostaną już wyczerpane chilijskie złoża soli azotowych. Szczęśliwie proroctwo to nie spełniło się — dzięki metodzie Habera.

Redukujące entropię metody przemysłowe zapowiadają technologię, w której wszystkie potrzebne surowce będziemy wydobywać z prak-

tycznie niewyczerpalnych zasobów wody morskiej i powietrza. Źródłem energii będzie opanowanie procesów syntezy jądrowej — czy to sztucznie przeprowadzanej na ziemi czy też dokonującej się samorzutnie na słońcu. Ale przejście do tej nowej technologii to zadanie jeszcze nie wykonane.

*

Kiedy zastanawiamy się nad tym, jak rozwiązać trapiące nas obecnie problemy, nasuwa się wniosek, że nasze zasoby i możliwości intelektualne nie są wykorzystywane we właściwy sposób. Wyjście z trudnej sytuacji zależy od tego, czy potrafimy zmienić ten stan rzeczy. Przede wszystkim nasze planowanie rozwoju nauki jest wadliwe, bo wciąż wydaje się nam, że główne problemy, z którymi trzeba się uporać, to zagadnienia systemów biologicznych czy fizycznych, podczas gdy w istocie mamy do czynienia raczej z systemami społecznymi.

Wciąż łudzimy się, że problem rolnictwa to problem zbiorów — podczas gdy w rzeczywistości jest to głównie problem rolników. Wciąż nam się wydaje, że zapobieganie powodzi to kwestia opanowania rzeki, wody, żywiołu. Powierzamy tę sprawę saperom, a oni traktują rzekę jak nieprzyjaciela. A przecież powódź nie jest problemem dla rzeki — to dla niej banalny epizod. Powódź jest problemem ludzkim, problemem instytucji społecznych, architektury, rozmieszczenia miast. Podobnie obrona narodowa uważana jest za zagadnienie fizykalne, za kwestię sprzętu wojennego — a przecież bezpieczeństwo i pokój związane są przede wszystkim z systemem społecznym i od niego zależą.

Wojna i pokój to główny problem naszego czasu — ale praktycznie nie inwestujemy nic w badania nad tym problemem. Gdy decydujemy się dać trochę pieniędzy na badania nad kontrolą zbrojeń i rozbrojeniem — to z tego 60 milionów pochłania „projekt Vela" związany wyłącznie z systemami fizykalnymi, a zaledwie 150 tysięcy przeznacza się na „projekt Vulcan", obejmujący zagadnienia społeczne.

Wkładamy ogromny wysiłek w rozwiązywanie problemów nie do rozwiązania — a pomijamy problemy realne i naprawdę centralne. Myślę, że mamy małe szanse na osiągnięcie postcywilizacji, jeśli nie wzrośnie ilość ludzi rozumiejących, na czym polega kryzys intelektualny, w którym się znajdujemy.

Jeśli rodzaj ludzki ma przetrwać, to w ciągu najbliższych 25 lat musi zdobyć się na rewolucyjną zmianę sposobu myślenia: — trzeba przez ten czas zdziałać więcej, niż potrafiliśmy zrobić w tym zakresie przez ostatnie 25 tysięcy lat. Źródłem nadziei jest fakt, że obecnie daleko jeszcze do wyczerpania zdolności i możliwości tej niezwykłej istoty, którą nazywamy człowiekiem.

Spróbowałem kiedyś określić sprawność ludzkiego systemu nerwo-

wego biorąc pod uwagę ilość różnych stanów, jakie ten system może w sobie odwzorować. Zakładając, że każdy z posiadanych przez nas 10 bilionów neuronów może znajdować się tylko w dwóch stanach (pobudzenia i spoczynku) otrzymałem liczbę 2 do potęgi 10-bilionowej. To jest ogromna liczba. Napisanie jej (z prędkością jednej cyfry na sekundę) zajęłoby 90 lat. Dla porównania: cała ilość cząstek neutrino (najmniejszych znanych cząstek), którą by można pomieścić w obrębie znanego astronomicznego wszechświata, wyraża się liczbą o tyle mniejszą, że można ją napisać w ciągu trzech minut. A jest to przecież największa wielkość fizyczna możliwa do pomyślenia. Skoro tak, to nie mogę uwierzyć, że możliwości ludzkiego organizmu są już wyczerpane. Jeszcze niezwykle wiele możemy się nauczyć — mamy do tego odpowiednie zdolności. Ale musimy opanować nową formę, nowy sposób uczenia się. Trzeba teraz nauczyć się zdobywać doświadczenie w obrębie systemów podlegających szybkim zmianom [2]. Normalnie uczymy się na systemach stabilnych: świat powtarza się, a więc przyswajamy sobie „prawo powtórzeń". Kto wie, czy uczenie się w szybkozmiennych systemach nie jest właśnie tym osiągnięciem, na jakie musimy się zdobyć, aby odpowiednio do potrzeb przyspieszyć tempo naszej ewolucji? Wciąż przypomina mi się spostrzeżenie bodajże Twaina — że kot, który skacze na gorący piec, nigdy nie skacze na zimny. Skakaliśmy już na wiele gorących pieców — być może pozostał nam już tylko zimny? W systemie bardzo szybko zmieniającym się ogromnie łatwo uczyć się rzeczy, które już przestały być prawdziwe.

Najważniejszym może zadaniem stosowanych nauk społecznych jest dziś badanie warunków uczenia się w szybkozmiennych systemach. Jeśli potrafimy te warunki wykryć, ustalić i tworzyć, to rodzaj ludzki wciąż jeszcze ma prawo do nadziei.

Kenneth E. Boulding
tłum. H. B.

---

[2] Czy rewolucja intelektualna i pedagogiczna, jakiej domaga się autor, może sprowadzać się wyłącznie do przeredagowania programów i udoskonalenia metod pracy dydaktycznej? Wydaje się, że chodzi o coś bardziej zasadniczego — o zmianę nastawienia: w świecie, który tak szybko się zmienia, zadaniem szkoły staje się nie tyle informowanie o faktach, co wdrażanie do zdobywania potrzebnej wiedzy o nich. Przenosimy się jakby na wyższe piętro — głównym przedmiotem zainteresowania i nauki stają się metody poznawania rzeczywistości, a nie jej nietrwały stan obecny. Być może w społeczeństwie postcywilizowanym proces ewolucji posunie się jeszcze dalej: trzeba już będzie mówić o metodach poznawania metod (przyp. tłumacza).

SOMMAIRE

CHRONIQUE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

